FUTURO PRIMITIVO
y otros ensayos

Traducción de Hipólito Patón

© NUMA EDICIONES 2001
Doctor Landete, 1-19 46006 VALENCIA
http://www.numa.es

Título de la edición original:
Future Primitive

Anti-copyright @ 1994 John Zerzan

Traducción:
Hipólito Patón

Portada:
Nina Llorens

Foto portada:
A. Santos

COLECCIÓN VIVA LA REPÚBLICA
© NUMA EDICIONES 2001
Doctor Landete, 1-19
46006 VALENCIA
http://www.numa.es

ISBN: 84-931504-95
Depósito Legal: V-2636-2001
Impreso en españa

ÍNDICE

Futuro primitivo 7

La psicología de masas del sufrimiento 37

Tonalidad y totalidad 61

La catástrofe de la postmodernidad 85

Diccionario del nihilista 115

Bibliografía 141

Futuro primitivo

La división del trabajo, responsable en buena medida de la crisis global actual, trata de impedir a diario que entendamos los orígenes de nuestro horrendo presente. Mary Lecron Foster (1990) sin duda alguna se queda corta cuando admite que la antropología actual se encuentra "en peligro de una fragmentación seria y dañina". Shanks y Tilley (1987) plantean un extraordinario reto al respecto: "El sentido de la arqueología no es sólo interpretar el pasado, sino cambiar el modo de interpretar el pasado para lograr la reconstrucción social del presente". Por supuesto, las mismas ciencias sociales trabajan en contra de la profundización y de la apertura de miras que se necesitan para tal reconstrucción. El abanico de los distintos campos y subcampos que se dedican al estudio de los orígenes y la evolución del ser humano –antropología, arqueología, paleontología, etnología, paleobotánica, etnoantropología, etc.– refleja el efecto encorsetador y paralizante que ha supuesto la civilización desde su nacimiento.

La literatura, en cambio, puede proporcionarnos una ayuda altamente valiosa si nos acercamos con un método apropiado, cierta lucidez reflexiva y el deseo de trascender sus limitaciones. En realidad los métodos de pensamiento más o menos ortodoxos flaquean ante las demandas de una sociedad cada vez más insatisfecha. El descontento con la vida contemporánea se torna desconfianza hacia las mentiras oficiales que se nos cuentan para legitimar dicha vida, y así surge un retrato más verdadero del desarrollo humano. Siempre se nos ha explicado que la dominación y el conformismo presentes en la vida moderna son concomitantes inevitables de la "naturaleza humana". Después de todo, nuestra existencia pre-civilizada llena de privaciones, brutalidad e ignorancia hizo de la autoridad un regalo benevolente que nos rescató del salvajismo. Aún se acude al "hombre de las cavernas" y al "neanderthal" para recordarnos dónde estaríamos de no ser por la religión, el gobierno y el trabajo sacrificado.

Esta visión ideológica de nuestro pasado ha cambiado radicalmente en las últimas décadas, gracias al trabajo de académicos como

Richard Lee y Marshall Sahlins. La ortodoxia antropológica ha experimentado un giro de ciento ochenta grados, con importantes consecuencias. Ahora sabemos que la vida antes de la domesticación se basaba principalmente en el ocio, la intimidad con la naturaleza, el disfrute de los sentidos, la igualdad sexual y la salud. Ésta fue nuestra naturaleza humana durante dos millones de años, antes de caer esclavos en manos de religiosos, reyes y jefes.

Recientemente ha aparecido un impresionante hallazgo que ahonda en nuestros orígenes y puede revelarnos quiénes éramos y qué podríamos ser de nuevo. Hasta ahora el principal ataque contra estas nuevas descripciones de la vida recolectora-cazadora consistía, aunque siempre de modo indirecto o no explícito, en definir esa vida, condescendientemente, como lo mejor a lo que una especie en evolución pudo llegar durante ese primer estadio. Así, el argumento reconoce la existencia de un largo periodo de aparente estado de gracia y de existencia pacífica, pero afirma que el ser humano no tenía la capacidad mental suficiente para dejar esta simplicidad atrás, en favor de logros sociales y tecnológicos más complejos.

Ahora sabemos que la vida humana no sólo fue durante mucho tiempo un estado en el que no se conocían la alienación ni la dominación sino que, tal y como han puesto de manifiesto las investigaciones realizadas durante la década de los ochenta por arqueólogos como John Fowlett, Thomas Wynn y otros, aquellos hombres poseían al menos tanta inteligencia como nosotros. De un soplo, como quien dice, se desmonta la teoría de la "ignorancia" y podemos contemplar bajo una nueva luz de dónde venimos.

Para situar en su contexto el tema de la capacidad mental, resulta útil revisar las variadas interpretaciones (cargadas de ideología, de nuevo) de los orígenes y la evolución del ser humano. Robert Ardrey (1961) nos mostró una prehistoria sangrienta y machista. Desmond Morris y Lionel Tiger hicieron lo propio con sus versiones, ligeramente más suaves. De un modo similar, Freud y Konrad Lorenz escribieron sobre la depravación innata de la especie, proporcionando así sus contribuciones personales a la jerarquía y el poder que existen en el presente.

Afortunadamente se ha llegado a una perspectiva bastante más plausible que da una visión global de la vida en el Paleolítico. Compartir los alimentos se considera desde hace tiempo un rasgo

característico de la primera sociedad humana (p.e. Washburn y De Vore, 1961). Jane Goodall (1971) y Richard Leakey (1978), entre otros, concluyeron que ése fue el elemento clave que posibilitó el inigualable desarrollo de las especies Homo. Esta línea de investigación, desarrollada desde los primeros años de la década de los setenta por autores como Linton, Zihlman, Tanner e Isaac, ha ido ganando adeptos progresivamente. Uno de los argumentos que apoya la tesis de la cooperación, contraria a la de la violencia generalizada y la dominación masculina, se basa en la disminución, durante nuestra primera fase evolutiva, de la diferencia de tamaño y de fuerza entre machos y hembras. El dimorfismo sexual, como se le llama, era muy pronunciado al principio, incluía rasgos como caninos prominentes o 'dientes de lucha' en el macho, mucho menores en la hembra. La desaparición de los grandes caninos del macho sugiere que las hembras de la especie ejercieron una selección hacia los machos sociables y con tendencia a compartir. Resulta significativo que en la actualidad la mayoría de los monos presenten caninos mucho más largos y grandes en los machos que en las hembras, debido a la falta de esta capacidad de elección en la hembra (Zihlman 1981, Tanner 1981).

La división del trabajo entre sexos es otro punto clave en el origen de nuestra especie, una cuestión que anteriormente se expresó a la ligera en los términos hombre-cazador y mujer-recolectora. Hoy día está ampliamente aceptado que la recolección de vegetales constituía la principal fuente de alimentación (Johansen y Shreeve 1989), cuando antes se consideraba del dominio exclusivo de las mujeres y con una importancia secundaria frente a la actividad cazadora de los machos. Puesto que las hembras no dependían significativamente de los machos para alimentarse (Hamilton 1984), parece más probable que en lugar de una división del trabajo se diera una actividad flexible y conjunta (Bender 1989). Como apunta Zihlman (1981), el principal ingrediente de la primera existencia humana podría haber sido la flexibilidad en el comportamiento general. Joan Gero (1991) ha demostrado que las herramientas de piedra pudieron ser fabricadas con idéntica probabilidad tanto por mujeres como por hombres, incluso Poirier (1987) nos recuerda que "no hay pruebas arqueológicas que apoyen la teoría de que entre los primeros humanos existiera una división del trabajo por sexos". Es improbable que la recolección de alimentos implicara una división del trabajo muy marcada, si es que

realmente la hubo (Slocum 1975); probablemente esa especialización sexual apareció bastante tarde en la evolución humana (Zihlman 1981, Crader e Isaac 1981).

Si el proceso de adaptación que originó nuestra especie se basaba en la recolección, ¿cuándo apareció la caza? Binford (1984) ha probado que no existe indicativo alguno del uso de productos animales (p.e., signos de prácticas de carnicería) hasta la aparición, relativamente reciente, de los humanos anatómicamente modernos. Los estudios realizados con microscopio electrónico de dientes fósiles encontrados en Sudáfrica (Walker 1984) sugieren una dieta compuesta principalmente de fruta, mientras que un examen similar de las herramientas de piedra del yacimiento de Koobi Fora en Kenia (Keeley y Toth 1981), de un millón y medio de años de antigüedad, muestra que fueron utilizadas con materiales vegetales. El pequeño porcentaje de carne en la dieta de principios del Paleolítico procedía probablemente del carroñeo más que de la caza (Ehrenbreg 1989b).

La dieta 'natural' de la especie se componía en su mayor parte de verduras ricas en fibra, en oposición a la dieta actual, alta en grasa y proteínas animales, con sus consecuentes desórdenes crónicos (Mendeloff 1977). Nuestros primeros antecesores empleaban su "conocimiento exhaustivo del entorno y su mapa cognitivo" (Zihlman 1981) al servicio de una subsistencia centrada en la recolección de plantas, si bien las pruebas arqueológicas revelan una aparición paulatina de la caza con el tiempo (Hodder 1991).

No obstante, existen evidencias que desmienten la suposición inicial de una caza prehistórica intensiva. Por ejemplo, tras una investigación minuciosa, se ha descubierto que las colecciones de huesos que anteriormente se habían considerado una prueba de grandes matanzas de mamíferos, son una consecuencia de movimientos causados por inundaciones o sencillamente escondites utilizados por otros animales. *¿Había cazadores de elefantes en Torralba?* (1989) de Lewis Binford constituye un buen ejemplo de este estudio más profundo, donde se pone en duda que hubiera caza de importancia hasta hace doscientos mil años o incluso menos. Adrienne Zihlman (1981) ha concluido que "la caza apareció relativamente tarde en la evolución", y que "puede que no se extienda más allá de los últimos cien mil años". Y hay muchos autores (p.e. Strauss 1986, Trinkhaus 1986) que no encuentran pruebas de una caza importante de grandes mamíferos

hasta incluso más tarde, en el último Paleolítico Superior, justo antes de la aparición de la agricultura.

Los restos de artefactos humanos más antiguos que se conocen son las herramientas de piedra de Hadar en el África oriental. Con métodos de datación más sofisticados se ha probado que tienen más de tres millones de años de antigüedad (Klein 1989). La razón principal para juzgarlas como un esfuerzo humano es quizá que implican la elaboración de una herramienta mediante el uso de otra, un atributo únicamente humano por lo que hasta ahora sabemos. El Homo Habilis u 'hombre habilidoso' designa la que se ha considerado la primera especie humana conocida, cuyo nombre refleja su relación con las primeras herramientas de piedra (Coppens 1989). Durante su proceso de adaptación "notablemente simple y efectivo" en Asia y África (Fagan 1990), el Homo Habilis también fabricó utensilios básicos de madera y hueso que, por ser más perecederos, apenas se han conservado. Nuestros ancestros de este periodo tenían cerebros y cuerpos menores que los nuestros, pero Poirier (1987) apunta que "su anatomía postcraneana era bastante similar a la del humano moderno", y Holloway (1972, 1974) afirma que sus estudios de las superficies endocraneanas de este periodo indican una organización cerebral básicamente moderna. Se han encontrado igualmente herramientas de más de dos millones de años de antigüedad que muestran una orientación marcadamente diestra en el modo en que la piedra ha sido tallada. En el humano moderno esta tendencia a la utilización de la mano derecha está relacionada con rasgos tan distintivos como la pronunciada separación funcional de los hemisferios cerebrales (Holloway 1981a). Klein (1989) concluye que estas herramientas "implican casi con certeza las habilidades cognitivas y comunicativas básicas del ser humano".

El Homo Erectus, el otro predecesor principal del Homo Sapiens según la denominación más extendida, aparece hace casi dos millones de años, cuando los humanos se trasladaron de los bosques a las praderas más secas y abiertas de África. Aunque el tamaño del cerebro por sí solo no tiene necesariamente una relación directa con la capacidad mental, la capacidad craneana del Homo Erectus presenta similitudes con la del hombre moderno hasta tal punto que esta especie "debe haber sido capaz de muchos de los mismos comportamientos" (Ciochon, Olsen y Tames 1990). Según Johanson y Edey (1981),

"si se comparara al Erectus de mayor cerebro con el Sapiens de menor cerebro, ignorando el resto de sus características, deberían intercambiarse los nombres de sus especies". El Homo Neanderthalus, nuestro inmediato predecesor, poseía un cerebro algo mayor que el nuestro (Delson 1985, Holloway 1985, Donald 1991). Pero, cómo no, al maligno Neanderthal se le ha retratado siempre como una criatura primitiva, embrutecida, en la línea de la ideología hobbesiana predominante, a pesar de su manifiesta inteligencia, aparte de su enorme fuerza física (Shreeve 1991).

Recientemente, sin embargo, se ha puesto en tela de juicio el esquema general de las especies al completo (Day 1987, Rightmire 1990). Llama la atención el hecho de que los especímenes fósiles de las diversas especies Homo "muestran en todos los casos rasgos morfológicos intermedios", lo que hace sospechar de la arbitrariedad de la división de la humanidad en ramas separadas (Gingerich 1979, Tobias 1982). Fagan (1989), por ejemplo, nos advierte que "es muy difícil trazar una frontera taxonómica clara entre el Homo Erectus y el Homo Sapiens arcaico por un lado, y entre el Homo Sapiens arcaico y el anatómicamente moderno por otro". Asimismo, Foley (1989) afirma que "no hay grandes distinciones anatómicas entre el Homo Erectus y el Homo Sapiens". Jelinek (1978) declara abiertamente que "no hay ninguna razón de peso, anatómica o cultural para separar en dos especies al Erectus y al Sapiens", y concluye (1980a) que los individuos desde el Paleolítico Medio en adelante "se podrían considerar Homo Sapiens" (postura que comparte Hublin, 1986). La profunda revisión de la inteligencia primitiva antes expuesta conecta con la confusión actual sobre las especies, conforme va cediendo terreno el modelo evolutivo general antaño predominante. Pero esta controversia sobre la catalogación de la especie sólo es interesante para conocer cómo vivían nuestros primeros antepasados. Aunque, como era de esperar, pocos vestigios han sobrevivido a tantos milenios, se puede entrever algo de la textura de aquella existencia, con sus modos de vida, a menudo elegantes, anteriores a la división del trabajo. El "juego de herramientas" del yacimiento de Olduvai Gorge, famoso gracias a los Leakeys, contiene "como mínimo seis tipos de herramientas claramente reconocibles" (M. Leakey, 1978) y tiene una edad de aproximadamente un millón y medio de años. En el mismo yacimiento apareció el hacha de mano Achelense, de belleza simétrica, que estuvo en

uso durante un milión de años aproximadamente. Tiene forma de lágrima, está dotada de un equilibrio notable y muestra la gracia y la utilidad propias de una era muy anterior a la simbolización. Isaac (1986) anotó que "los diferentes usos que el hombre ha hecho de los bordes afilados para cubrir sus necesidades pueden encontrarse en el variado abanico de formas generadas a partir de los patrones olduvayenses de tallar la piedra". Se preguntaba asimismo cómo se pudo llegar a la idea de "más complejo igual a más adaptado". En esta primera era distante, según indican las marcas de cortes encontrados en los restos de huesos, los humanos usaban los tendones y las pieles de la carroña para fabricar cordeles, bolsas y alfombras (Gowlett 1984). Otras evidencias sugieren que se usaban pieles para recubrir las paredes de las cuevas y como asientos, y las algas para confeccionar camas donde dormir (Butzer 1970).

La utilización del fuego se remonta a hace dos millones de años aproximadamente (Kempe 1988) y podría haber aparecido incluso antes, de no ser por las condiciones tropicales del hogar africano original de la humanidad, según infiere Poirier (1987). El uso perfeccionado del fuego incluía los suelos caldeados con piedras recalentadas y el incendio de las cavernas para eliminar los insectos (Perles 1975, Lumley 1976), habilidades que aparecen muy pronto en el Paleolítico.

Tal y como anota John Gowlett (1986), aún hay arqueólogos que consideran mucho más primitivo a cualquier antecesor del Homo Sapiens, de tan sólo 30.000 años de edad, que al hombre moderno "completamente humano". Pero si atendemos a la documentación proporcionada antes sobre una anatomía cerebral fundamentalmente 'moderna', incluso en los primeros humanos, esta minoría se debe enfrentar ahora a los trabajos recientes que describen una inteligencia completamente humana, presente casi desde el nacimiento de las especies Homo. Thomas Wynn (1985) consideraba que la manufactura del hacha de mano Achelense requería "un estadio de inteligencia propio de adultos completamente modernos". Gowlett, como Wynn, examina el "pensamiento operacional" de este proceso, que requiere el martillo adecuado, la fuerza apropiada y el ángulo de talla preciso, en una secuencia ordenada y con la flexibilidad necesaria para modificar el procedimiento. Defiende que se necesitaba manipulación, concentración, visualización de la forma tridimensional y planificación previa,

requerimientos que "eran facultades comunes de los seres humanos primitivos desde hace nada menos que unos dos millones de años y esto", añade, "es conocimiento puro y duro, no especulación".

Durante la vasta duración del Paleolítico, hubo pocos cambios significativos en la tecnología (Rolland 1990). La innovación, "medida en función del desarrollo de las herramientas de piedra", fue prácticamente nula durante dos millones y medio de años, según Gerhard Kraus (1990). A la luz de nuestros conocimientos sobre la inteligencia prehistórica, tamaño 'estancamiento' resulta especialmente inquietante para muchos científicos sociales. "Resulta difícil de entender ese avance tan lento", a juicio de Wymer (1989). A mi modo de ver, es totalmente plausible que la inteligencia, animada por el éxito y la satisfacción de una existencia recolectora-cazadora, sea la auténtica razón para esa ausencia prolongada de 'progreso'. La división del trabajo, la domesticación y la cultura simbólica se rechazaban hasta tiempos recientes.

Al pensamiento contemporáneo, en su encarnación postmoderna, le gustaría excluir la posibilidad de una división real entre naturaleza y cultura; sin embargo, dadas las capacidades ya presentes en las gentes anteriores a la civilización, sería más apropiado decir que, fundamentalmente, ellos eligieron siempre la naturaleza antes que la cultura. También existe hoy una práctica muy común de detectar un procedimiento simbólico en casi todo acto u objeto humano (p.e. Botscharow 1989), una postura que, en líneas generales, se enmarca en esa negación de la distinción entre naturaleza y cultura. Pero hablamos aquí de la cultura como manipulación de formas simbólicas básicas. Parece claro que el tiempo cosificado, el lenguaje (por supuesto, escrito y probablemente también hablado durante todo este periodo o en su mayor parte), la numeración y el arte aún no tenían cabida, a pesar de existir ya una inteligencia perfectamente capaz de ellos.

Me gustaría manifestar aquí que coincido con Goldschmidt (1990) en que "la dimensión oculta en la construcción del mundo simbólico es el tiempo". Como dice Norman O. Brown, "la vida no reprimida no está dentro del tiempo histórico", lo cual nos recuerda que el tiempo materializado no es algo inherente a la realidad, sino una imposición cultural, tal vez la primera, sobre dicha realidad. A medida que progresa esta dimensión elemental de la cultura simbólica, lo hace igualmente la alienación de lo natural.

Cohen (1974) afirmaba que los símbolos son "esenciales para el desarrollo y el mantenimiento del orden social". Lo cual implica, junto a la gran acumulación de pruebas, que antes de que nacieran los símbolos no había ninguna condición de desorden que los hiciera necesarios. En este mismo sentido, Lévi-Strauss (1953) apuntó que "el pensamiento mítico siempre progresa desde el enfrentamiento de los opuestos hasta su resolución". Pero entonces, ¿de dónde salen la ausencia de orden, los conflictos o las oposiciones? En los estudios sobre el Paleolítico, entre miles de monografías sobre temas específicos, no hay prácticamente nada que aborde esta cuestión esencial. Una hipótesis razonable, en mi opinión, es que la división del trabajo, casi imperceptible debido a su lento avance, no comprendida lo suficiente a causa de su novedad, empezó a provocar pequeñas fisuras en la comunidad humana y prácticas perjudiciales de naturaleza *vis-à-vis*. A finales del Paleolítico Superior, hace quince mil años, "se detectan ya colecciones especializadas de plantas en el Medio Este y caza especializada", tal y como señala Gowlett (1984). La repentina aparición de actividades simbólicas en el Paleolítico Superior (p.e. el ritual y el arte) resulta para los arqueólogos una de las 'grandes sorpresas' de la prehistoria (Binford, 1972b), dada la ausencia de tales comportamientos en el Paleolítico Medio (Foster 1990, Kozlowski 1990). Pero los signos de división del trabajo y especialización iban dejando sentir su presencia como una ruptura de la plenitud y el orden natural, una carencia que había que suplir. Lo sorprendente es que esta transición hacia la civilización todavía se entienda como algo positivo. Foster (1990) parece celebrarla cuando concluye que "el simbolismo... ha probado ser extraordinariamente adaptativo, si no ¿cómo ha llegado a convertirse el Homo Sapiens en el amo del mundo?" Desde luego lleva razón y tiene que reconocer que "la manipulación de los símbolos es el auténtico cometido de la cultura", pero parece ignorar el hecho de que esta exitosa adaptación nos ha traído la alienación y la destrucción de la naturaleza.

Es razonable suponer que el mundo simbólico se originó en la formulación del lenguaje, que de algún modo surgió desde "una matriz de comunicación no-verbal extensiva" (Tanner y Zihlman 1976) y del contacto cara a cara. No hay acuerdo acerca de cuándo apareció el lenguaje, pero no hay pruebas de habla previas a la 'explosión' cultural del último Paleolítico Superior (Dibble 1984, 1989).

Parece haber actuado como un "agente inhibidor", un modo de ejercer un "control mayor sobre la vida" (Mumford 1972), de refrenar la avalancha de imágenes y sensaciones a las que estaba abierto el individuo pre-moderno. En este sentido habría determinado probablemente una primera separación de una vida de apertura y comunión con la naturaleza hacia una existencia más orientada a la superioridad de unos sobre otros y a la domesticación que siguió a la inauguración de la cultura simbólica. Probablemente, dicho sea de paso, sea erróneo asumir que el pensamiento haya avanzado (si es que existe algo así como un pensamiento 'neutral', cuyos avances pudieran ser universalmente apreciados) porque nosotros en realidad pensemos en términos de lenguaje; no hay pruebas definitivas de que sea así (Allport 1983). Existen muchos casos de pacientes que han perdido el habla, incluida la capacidad de hablar en silencio consigo mismo, y que aun así eran perfectamente capaces de todo tipo de pensamiento coherente (Lecours y Joanette 1980, Levine et al. 1982). Estos datos muestran con claridad que "la habilidad intelectual humana tiene un potencial inigualable, incluso en ausencia de lenguaje" (Donald 1991).

Respecto al desarrollo de la simbolización, Goldschmidt (1990) parece que acierta al afirmar que "la invención del ritual en el Paleolítico Superior bien pudiera haber sido la primera piedra en el gran ímpetu expansivo de la estructura cultural". El ritual ha ido desempeñando un papel fundamental y pivotante en lo que Hodder (1990) denominó "el despliegue arrollador de estructuras simbólicas y sociales" que acompañó a la llegada de la mediación cultural. El ritual era esencial como medio para conseguir y consolidar la cohesión social (Johnson 1982, Conkey 1985); los rituales totémicos, por ejemplo, reforzaban la unidad del clan.

En el ritual como ordenación cultural de lo salvaje se aprecia ya cierta domesticación o dominación de la naturaleza. Lo femenino como categoría cultural, juzgado como algo salvaje o peligroso, data de este periodo. Las figurillas rituales de las 'Venus' que aparecen hace unos veinticinco mil años parecen ser una primera simbolización de la mujer con el propósito de la representación y el control (Hodder 1990). Para ser más precisos, la dominación de lo salvaje arranca en este momento con la primera caza sistemática de grandes mamíferos, actividad donde el ritual jugaba un papel esencial (Hammond 1974, Frison 1986).

El ritual como práctica chamánica puede considerarse una regresión desde ese estado en el que todos compartían una conciencia que hoy calificaríamos de extrasensorial (Leonard 1972). Cuando el especialista reclama el acceso exclusivo a esa altura perceptual que una vez fue común, se facilitan y se acrecientan los pasos hacia la división del trabajo. El camino de vuelta a la felicidad a través del ritual es un tema mítico casi universal, que promete la disolución del tiempo mensurable, entre otros disfrutes. En este aspecto, el ritual revela una ausencia que pretende recubrir en falso, al igual que el total de la cultura simbólica.

El ritual como medio de control de las emociones, como método de direccionamiento y constricción cultural, introduce el arte como una faceta de su expresividad (Bender 1989). "No pueden quedar muchas dudas de que las variadas formas del arte secular se derivan originariamente del ritual", según Gans (1985). Se detecta ya un principio de incomodidad, la sensación de que se escapa una autenticidad directa, anterior. La Barre (1972) acierta al sostener que "el arte y la religión surgen por igual del deseo insatisfecho". Al principio de un modo más abstracto, con el lenguaje, y después más intencionadamente, bajo las formas del ritual y del arte, la cultura aparece como el artificio responsable de la ansiedad social y espiritual.

El ritual y la magia debieron de predominar sobre el arte en sus inicios (Paleolítico Superior) y probablemente eran fundamentales, junto a una paulatina división del trabajo, para la coordinación y dirección de la comunidad (Wymer 1981). En este sentido Pfeiffer (1982) ha descrito las famosas pinturas rupestres del Paleolítico Superior europeo como la forma original de iniciación de los jóvenes en los ya complejos sistemas sociales, siendo necesarias para el orden y la disciplina (ver también Gamble 1982, Jochim 1983). El arte pudo haber contribuido también al control de la naturaleza como parte del desarrollo del primer territorialismo (Strauss 1990).

La aparición de la cultura simbólica, con su inherente voluntad de manipulación y control, dio paso muy pronto a la domesticación de la naturaleza. Después de dos millones de años de vida humana dentro de los límites de la naturaleza, en equilibrio con otras especies salvajes, la agricultura cambió nuestro estilo de vida, nuestro camino adaptativo, como nunca hasta entonces. Nunca antes se había producido un cambio tan extremo ni tan total en una especie (Pfeiffer

1977). La autodomesticación a través del lenguaje, el ritual y el arte inspiró el cultivo de plantas y la doma de animales. Aunque apareció hace tan sólo diez mil años, la agricultura triunfó vertiginosamente; porque el control, por su propia naturaleza, invita a la intensificación. Una vez surgido el deseo de producir, se obtiene más cuanto más eficientemente se ejercite la producción, y como consecuencia ésta se vuelve más adaptativa y sigue su camino ascendente.

La agricultura posibilitó un enorme incremento en la división del trabajo, estableció los cimientos materiales de la jerarquía social e inició la destrucción ambiental. Los sacerdotes, los reyes, la esclavitud, la desigualdad sexual y la guerra son algunas de sus consecuencias concretas más inmediatas (Ehrenberg 1986 b, Wymer 1981, Festinger 1983). Mientras las gentes del Paleolítico disfrutaban de una dieta altamente variada, alimentándose de varios miles de especies de plantas, con el cultivo se redujo drásticamente el número de estos recursos (White 1959, Gouldie 1986).

Dados la inteligencia y el enorme conocimiento práctico de los humanos en la Edad de Piedra, la pregunta que a menudo se ha planteado es por qué no empezó la agricultura hace un millón de años, por ejemplo, en lugar de hacia el 8000 a. de C. He dado una breve respuesta al hablar de la alienación, lentamente acelerada por la división del trabajo y de la simbolización, pero sigue siendo un fenómeno desconcertante, visto lo negativo de sus resultados. Por tanto, como anotó Binford (1968), "la pregunta que hay que formular no es por qué la agricultura no se desarrolló en todas partes sino simplemente por qué llegó a desarrollarse la agricultura". El fin de la vida de recolección y caza trajo consigo una merma de la talla, la estatura y la robustez del esqueleto (Cohen y Armalagos 1981, Harris y Ross 1981), la caída de los dientes, deficiencias nutritivas y la mayoría de las enfermedades infecciosas (Larsen 1982, Buikstra 1976 a, Cohen 1981). "Considerada en conjunto, supuso un declive general de la calidad y probablemente de la duración de la vida humana", concluyeron Cohen y Armelagos (1981).

Otra consecuencia directa fue la invención de los números, que no eran necesarios antes de la propiedad de cultivos, animales y tierra, características propias de la agricultura. El desarrollo de la numeración provocó una mayor urgencia por establecer un dominio absoluto sobre la naturaleza. También se precisaba de la escritura para la domes-

ticación, para las primeras transacciones de negocios y para la primera administración política (Larsen 1988). Lévi-Strauss ha argumentado convincentemente que la función primaria de la comunicación escrita era facilitar la explotación y la dominación (1955); sin ella no serían posibles ciudades ni imperios. Se aprecia claramente una conexión entre la lógica de la simbolización y el crecimiento del capital.

Conformidad, repetición y regularidad fueron las claves del triunfo de la civilización y reemplazaron a la espontaneidad, la magia y el descubrimiento propios del estado pre-agrícola humano, que durante tanto tiempo había permanecido intacto. Clark (1979) nombra la "amplitud de ocio" del recolector-cazador, y decide que "fue ésta, junto al placentero modo de vida que proporcionaba, la razón de semejante estatismo en la vida social, y no la penuria y el duro trabajo diario". Uno de los mitos más extendidos y duraderos cuenta que hubo una vez una Edad Dorada, caracterizada por la paz y la inocencia, hasta que algo sucedió para destruir este idilio y condenarnos a la miseria y al sufrimiento. El Edén, o cualquier otro nombre que se le dé, era el hogar de nuestros primitivos ancestros forrajeros, y refleja el lamento de los desilusionados labradores de la tierra por la pérdida de una vida de libertad y relativa facilidad. El entorno, entonces rico, que habitaban los pueblos antes de la domesticación y de la agricultura, es ahora casi inexistente. Para los pocos forrajeros que sobreviven, sólo quedan las tierras más marginales, esos lugares aislados de los que la agricultura todavía no se ha apoderado. Y estos recolectores-cazadores, que de algún modo han conseguido evitar las tremendas presiones de una civilización que pretende esclavizarlos (agricultores, súbditos políticos, asalariados...), han sido todos influenciados por el contacto con los pueblos del exterior (Lee 1976, Mithen 1990).

Duffy (1984) apunta que los recolectores-cazadores actuales que ha estudiado, los Pigmeos Mbuti de África central, se han visto influenciados culturalmente por los agricultores sedentarios del entorno durante cientos de años y por el contacto, durante generaciones, con las autoridades del gobierno y con los misioneros. Y, sin embargo, ese impulso hacia una vida auténtica parece sobrevivir al paso de los años. "Intentad imaginar", nos aconseja, "un modo de vida donde son gratis la tierra, el alojamiento y la comida, donde no hay líderes, ni jefes, ni políticos, ni crimen organizado, ni impuestos ni leyes. Sumad a esto los beneficios que comporta formar parte de una socie-

dad donde todo se comparte, donde no hay gente rica ni gente pobre, y donde la felicidad no significa acumulación de posesiones materiales". Los Mbuti nunca han domesticado animales ni han plantado cultivo alguno.

Entre los miembros de los grupos no-agrícolas se da una saludable combinación de escaso trabajo y abundancia material. Bodley (1976) descubrió que los San (también llamados Bosquimanos) del inhóspito desierto del Kalahari al sur de África, trabajan menos, en cuanto a número de horas empleadas y de personas ocupadas, que sus vecinos cultivadores. En tiempos de sequía, además, los agricultores han recurrido a los San para sobrevivir (Lee 1968). Según Tanaka (1980), "dedican poquísimo tiempo al trabajo, la mayor parte al descanso y al ocio", mientras que otros investigadores (p.e. Marshall 1976, Guenther 1976) han destacado la vitalidad y la libertad de los San, con una vida sencilla y relativamente segura en comparación con la de los granjeros sedentarios.

Flood (1983) anotó que para los aborígenes australianos "el trabajo necesario para recoger y sembrar no compensa las posibles ventajas". Generalizando más, Tanaka (1976) ha señalado las abundantes y estables provisiones de alimento vegetal existentes en la sociedad de los primeros humanos, lo mismo que "existe en toda sociedad recolectora moderna". En la misma línea, Festinger (1983) se refería al acceso en el Paleolítico a "una considerable cantidad de alimento sin realizar gran esfuerzo", añadiendo que "los grupos contemporáneos que aún viven de la caza y de la recolección llevan una vida bastante cómoda, incluso cuando han sido empujados a entornos muy marginales".

Tal y como lo resumían Hole y Flannery (1963): "Ningún grupo sobre la Tierra tiene más tiempo para el ocio que los cazadores y recolectores, tiempo que invierten sobre todo en juegos, conversación y descanso". Binford (1968) añade que tienen mucho más tiempo libre "que los trabajadores actuales del campo o de la industria, o incluso que los doctores en arqueología".

Como dijo Vaneigem (1975), los pueblos no domesticados saben que sólo el presente puede ser completo. Esto ya de por sí significa que ellos viven su vida con una inmediatez, una densidad y una pasión incomparablemente superiores a las nuestras. Se ha dicho que algunos días revolucionarios valen por siglos; hasta ese momento

"miramos hacia delante y hacia atrás", como escribió Shelley, "y suspiramos por lo que no es..."

Los Mbuti dicen que "con una satisfacción plena en el presente, el pasado y el futuro ya cuidarán de sí mismos" (Turnbull 1976). Los pueblos primitivos no viven a través de los recuerdos, normalmente no tienen interés por los cumpleaños o por la edad (Cipriani 1966). Respecto al futuro, no sienten el deseo de controlar lo que aún no existe, precisamente porque no sienten el deseo de controlar a la naturaleza. Su unión momento a momento con la fluidez y el devenir del mundo natural no les impide tener conciencia de las estaciones, pero ésta no constituye una conciencia temporal alienada que los sustraiga del presente.

A pesar de que los recolectores-cazadores contemporáneos comen más carne que sus antepasados prehistóricos, los alimentos de origen vegetal son el principal aporte a su dieta en las regiones tropicales y subtropicales (Lee 1968 a, Yellen y Lee 1976). Tanto los San del Kalahari como los Hazda de África oriental, donde la caza abunda más que en el Kalahari, confían el ochenta por ciento de su sustento a la recolección (Tanaka 1980). La rama !Kung de los San se dedica a buscar más de cien tipos diferentes de plantas (Thomas 1968) y no muestra ninguna deficiencia nutricional (Truswell y Hansen 1976). Lo mismo sucede con la dieta saludable y variada de los forrajeros australianos (Fisher 1982, Flood 1983). La dieta de los recolectores es más equilibrada que la de los cultivadores, las hambrunas son algo muy extraño debido a su estado de salud, por lo general superior, con muchas menos enfermedades crónicas (Lee y Devore 1968 a, Ackerman 1990).

Lauren van der Post (1958) quedó sorprendidísimo ante la exhuberante risa de los San, que subía "directa del estómago, una risa que jamás se oye entre la gente civilizada". Encontraba esto sintomático de un gran vigor y una claridad de sentidos todavía a salvo de la intromisión de la civilización. Truswell y Hansen (1976) hallaron lo mismo en la persona de un San que había sobrevivido sin armas a una lucha con un leopardo; aunque resultó herido, había matado al animal con sus propias manos.

Los isleños Andaman, al este de Tailandia, no tienen líderes, ni representaciones simbólicas, ni animales domesticados. También desconocen la agresión, la violencia y la enfermedad; sus heridas curan

sorprendentemente rápido y su vista y su oído son especialmente agudos. Se dice que han decaído desde la intrusión europea a mediados del siglo XIX, pero muestran otras características físicas notables como su inmunidad natural a la malaria; su piel es lo suficientemente elástica como para que desaparezcan las marcas que deja el parto y las arrugas que nosotros asociamos a la edad, y tienen una fuerza en los dientes 'increíble'. Cipriani (1966) afirma haber visto a niños de entre 10 y 15 años partir con ellos las pinzas de los crustáceos. También recogió la práctica Andamesa de recolectar la miel sin ninguna prenda protectora; "nunca les pican, y al contemplarlos uno tiene la sensación de presenciar un misterio arcano, perdido a causa del mundo civilizado".

DeVries (1952) ha enumerado una extensa lista de motivos, entre los que figuran la ausencia de enfermedades degenerativas e incapacidades mentales y el parto sin dolor ni complicaciones, para aseverar la superioridad de la salud de los recolectores-cazadores. También puntualiza que este estado de salud empieza a deteriorarse tras el contacto con la civilización.

Paralelamente, encontramos multitud de pruebas no sólo del vigor físico y emocional de los primitivos sino también de sus elevadas capacidades sensoriales. Darwin describía a los habitantes de las regiones más meridionales de Sudamérica, que iban casi completamente desnudos en condiciones gélidas, mientras que Peasley (1983) fue testigo de la famosa capacidad de los Aborígenes para pasar las rigurosas noches frías del desierto "sin ningún tipo de ropa". Lévi-Strauss (1979) quedó atónito al descubrir que una determinada tribu de Sudamérica era capaz de "ver el planeta Venus a plena luz del día", una habilidad comparable a la de los Dogon norteafricanos, que consideran a Sirius B la estrella más importante y que son capaces de percibir, sin un solo instrumento, una estrella que sólo se puede encontrar con el más poderoso de los telescopios (Temple 1976). Asimismo, Boyden (1970) pudo comprobar la capacidad de los Bosquimanos para distinguir cuatro de las lunas de Júpiter a simple vista.

En *Los pueblos inofensivos* (1959), Marshall contaba cómo un Bosquimano caminaba decidido hacia un punto de una vasta planicie "sin marcas de referencia como arbustos o arboles" y señalaba un matojo donde había una brizna casi invisible de vid. La había encontrado meses antes, en la estación de lluvias, cuando estaba verde.

Ahora, en la época seca, escarbó allí, dejando a la vista una raíz suculenta con la que sació su sed. También en el desierto del Kalahari, van der Post (1958) meditaba sobre la comunión de los San o Bosquimanos con la naturaleza, una experiencia que "casi podríamos llamar mística; parecían saber lo que realmente se sentía siendo un elefante, un león, un antílope, un lagarto, un ratón rayado, una mantis, un baobab, la cobra de cresta amarilla, o el amarylis de ojos estrellados, por nombrar sólo parte del deslumbrante entorno en el que se mueven". Resulta casi pedestre añadir que los recolectores-cazadores han dado que hablar a menudo por sus habilidades en el reconocimiento y rastreo de huellas, que prácticamente desafían a toda explicación racional (p.e. Lee 1979).

Según Rohrlich-Leavitt (1976), "los datos muestran que por lo general los recolectores-cazadores son bilocales y no territoriales; rechazan la agresión y la competitividad; comparten sus recursos de forma altruista; valoran la igualdad y la autonomía personal en un contexto de cooperación del grupo; y son indulgentes y cariñosos con los niños". Docenas de estudios subrayan el reparto comunal y la igualdad como los rasgos que mejor definen dichos grupos (p.e. Marshall 1961 y 1976, Sahlins 1968, Pilbeam 1972, Damas 1972, Diamond 1974, Lafitau 1974, Tanaka 1976 y 1980, Wiessner 1977, Morris 1982, Riches 1982, Smith 1988, Mithen 1990). Lee (1982) afirmaba que el hábito de compartir "estaba universalmente extendido entre los forrajeros", mientras que Marshall, en su clásico de 1961, hablaba de la "ética de la generosidad y de la humildad" que informaba el carácter "fuertemente igualitario" de los recolectores-cazadores. Tanaka proporcionaba un ejemplo significativo: "El rasgo más admirado de la personalidad es la generosidad y los más aborrecidos son el egoísmo y la mezquindad".

Baer (1986) citaba "igualdad, democracia, personalismo, individualismo, cuidado de las crías" como las virtudes clave de los pueblos no civilizados y Lee (1988) hablaba de "una aversión absoluta por las distinciones de rango" entre "los pueblos forrajeros de todo el mundo". Leacock y Lee (1982) especificaban que "cualquier ostentación de autoridad" dentro del grupo "lleva al ridículo o a la rabia entre los !Kung, como sucede en los Mbuti (Turnbull 1962), los Hazda (Woodburn 1980) y los Montagnais-Naskapi, entre otros".

"Ni siquiera el padre de una familia puede decir a sus hijos e hijas lo que tienen que hacer. La mayoría de la gente parece actuar según sus propios esquemas", contaba Lee (1972) de los !Kung de Botswana. Ingold (1987) consideraba que "en muchas de las sociedades cazadoras y recolectoras, el principio de autonomía del individuo es un valor supremo", mientras que Wilson (1988) encontraba "una ética de la independencia común a todas las sociedades no domesticadas estudiadas". El prestigioso antropólogo de campo Radin (1953) llegó a decir: "En la sociedad primitiva hay posibilidad de dar rienda suelta a todo tipo de personalidad o modo de expresión imaginable. No se aplica juicio moral alguno sobre ningún aspecto de la personalidad humana".

Turnbull (1976) sostenía que la estructura de la vida social de los Mbuti era "en apariencia inexistente, una falta de sistema interno que roza la anarquía". Según Duffy (1984), "Los Mbuti son acéfalos por naturaleza; no tienen líderes ni dirigentes, las decisiones que afectan al grupo se toman por consenso". Existe una enorme diferencia cualitativa entre los forrajeros y los granjeros en este aspecto, como en tantos otros. Por ejemplo, las tribus agrícolas Bantú (como los Saga) que rodean a los San se rigen por la monarquía, la jerarquía y el trabajo; sin embargo, los San se basan en la igualdad, la autonomía y el reparto comunal. La domesticación es el principio que explica esta drástica distinción.

La dominación dentro de una sociedad está relacionada con la dominación de la naturaleza. En las sociedades recolectoras-cazadoras, por otra parte, no existe una jerarquía estricta entre las especies humanas y no humanas (Noske 1989) y las relaciones entre los forrajeros son asimismo no jerárquicas. El hombre no domesticado entiende a los animales que caza como a iguales; esta relación esencialmente igualitaria finaliza con la llegada de la domesticación.

Cuando llegó el extrañamiento progresivo de la naturaleza procedente del control social (agricultura), cambió algo más que las actitudes sociales. Las descripciones de los navegantes y exploradores que llegaban a las regiones "recientemente descubiertas" contaban cómo los mamíferos y las aves salvajes no mostraban al principio ningún temor hacia los invasores humanos (Brock 1981). Algunos recolectores contemporáneos como los Tasaday de Filipinas (Nance 1975) no habían practicado nunca la caza antes de tener contacto con el exte-

rior, pero aunque la mayoría sí que caza, "normalmente no se trata de un acto agresivo" (Rohrlich-Leavitt 1976). Turnbull (1965) observaba que los Mbuti practicaban la caza sin ningún espíritu agresivo, más bien con una especie de dolor o lamento. Hewitt (1986) hablaba de un vínculo de simpatía entre cazador y cazado entre los Bosquimanos.

Respecto a la violencia entre los recolectores-cazadores, Lee (1988) anotó que "los !Kung detestan la pelea y piensan que cualquiera que pelee es un estúpido". Los Mbuti, según Duffy (1984), "contemplan cualquier forma de violencia entre dos personas con gran aversión y disgusto y nunca la incluyen en sus danzas o en sus representaciones". El homicidio y el suicidio, según concluyó Bodley (1976), son algo "decididamente anormal" entre los recolectores-cazadores no contaminados por la civilización. La naturaleza 'guerrera' de los pueblos nativos americanos a menudo se inventó como excusa para legitimar las ansias europeas de conquista (Kroeber 1961); el forrajero comanche mantuvo su conducta pacífica durante siglos antes de la invasión europea, volviéndose violento sólo después de contactar con la civilización que les rodeaba (Fried 1973).

El desarrollo de la cultura simbólica que produjo el nacimiento de la agricultura se introduce por medio del ritual en la vida social de los grupos forrajeros supervivientes. Bloch (1977) encontraba una correspondencia entre los niveles de ritual y los de jerarquía. Dicho de otro modo, Woodburn (1968) podía ver entre los Hazda de Tanzania la conexión entre la ausencia de ritual y la ausencia de roles específicos y de jerarquías. El estudio de Turner de los Ndembu de África oriental (1957) revelaba una profusión de estructuras rituales y ceremonias destinadas a revestir los conflictos originados tras la ruptura de la anterior sociedad, más auténtica. Estas ceremonias y estructuras tienen una función de integración política. El ritual es una actividad repetitiva en la que están asegurados, por convenio social, las reacciones y los resultados; transmite el mensaje de que la práctica simbólica proporciona el control, a través de la integración en un grupo con unas reglas sociales (Cohen 1985). El ritual fomenta el concepto de control o dominación y propicia los roles de liderato (Hitchcock 1982) y las estructuras políticas centralizadas (Lourandos 1985). El monopolio de las instituciones ceremoniales refuerza claramente el concepto de autoridad (Bender 1978) y es probablemente la primera forma de autoridad.

Entre las tribus agrícolas de Nueva Guinea, el liderato y la desigualdad que éste implica se expresan en la participación en jerarquías de iniciación ritual o en la mediación con los espíritus por medio de un chamán (Kelly 1977, Modjeska 1982). En la figura del chamán se observa una práctica concreta del ritual que contribuye a la dominación de la sociedad humana.

Radin (1937) encontró en los chamanes y curanderos de las tribus de Asia y Norteamérica "una marcada inclinación a organizar y desarrollar una teoría según la cual sólo ellos están en comunicación con lo sobrenatural". Este acceso exclusivo parece revestirles de autoridad a expensas de los demás. Lommel (1967) veía "un incremento de la potencia psíquica del chamán contrapesado con un debilitamiento de la potencia de los demás miembros del grupo". Esta práctica tiene connotaciones bastante obvias respecto a las relaciones de poder en otros campos de la vida, y contrasta con aquellos primeros tiempos carentes de liderato religioso.

Entre los Batuque de Brasil, cada uno de los chamanes reclama el control sobre ciertos espíritus e intenta vender sus servicios sobrenaturales a los clientes, como los sacerdotes de sectas competitivas (S. Leacock 1988). Este tipo de especialistas del "control mágico de la naturaleza pueden, de una forma natural, controlar también a los hombres", en opinión de Muller (1961). De hecho, en las sociedades pre-agrícolas el chamán es a menudo el individuo más poderoso del grupo (p.e. Sheehan 1985), pues se encuentra en posición de instituir el cambio. Según la tesis de Johannessen (1987), la resistencia que los indios del sudoeste americano oponían a la innovación del cultivo fue vencida por la influencia de los chamanes. De modo similar, Marquardt (1985) ha sugerido que las estructuras de autoridad ritual han desempeñado un importante papel en el inicio y en la organización de la producción en Norteamérica. Otro estudioso de los grupos americanos, Ingold (1987), veía una importante conexión entre el papel de los chamanes en el control de la naturaleza y la aparición de la subordinación de las mujeres.

Berndt (1974 a) ha explicado el papel que ha jugado la división del trabajo de carácter ritual en los negativos roles sexuales que se aprecian entre los aborígenes; Randolph (1988) concreta: "la actividad ritual es necesaria para crear hombres y mujeres 'adecuados'". En palabras de Bender (1989) "no hay una razón en la naturaleza que justifi-

que las divisiones de género, tienen que crearse mediante la proscripción y el tabú, se tienen que 'naturalizar' mediante la ideología y el ritual".

En cambio, las sociedades recolectoras-cazadoras, por su propia naturaleza, niegan al ritual su potencial para domesticar a las mujeres. La estructura de los grupos igualitarios, incluso en aquellos más orientados a la caza, incluye una garantía de autonomía para ambos sexos. Esta garantía reside en el hecho de que los materiales de subsistencia se encuentran igualmente disponibles para mujeres y hombres, es más, el éxito del grupo depende de una cooperación basada en esa autonomía (Leacock 1978, Friedl 1975). A menudo se encuentran algo separados los círculos de actuación de cada sexo, pero puesto que la contribución de las mujeres es, por lo general, al menos la misma que la de los hombres, la igualdad social de hombres y mujeres es "un valor clave en las sociedades forrajeras" (Ehrenberg 1989 b). De hecho, muchos antropólogos han concluido que el estatus de la mujer en los grupos forrajeros es superior al que ostentan en cualquier otro tipo de sociedad (p.e. Fluer-Lobban 1979, Rohrlich-Leavitt, Sykes y Weatherford 1975, Leacock 1978).

Turnbull observó (1970) que, en todas las grandes decisiones de los Mbuti, "los hombres y las mujeres tienen lo mismo que decir, dado que son igual de importantes la caza y la recolección". Dejó claro (1981) que existe una diferenciación sexual, probablemente mayor que la que se diera entre sus lejanos antepasados, "pero sin ningún sentido de superioridad o de subordinación". Los hombres trabajan realmente más horas que las mujeres entre los !Kung, según Post y Taylor (1984).

Debería añadirse, respecto a la división del trabajo común entre los recolectores-cazadores contemporáneos, que esta diferenciación de roles de ningún modo es universal. No lo era cuando el historiador romano Tácito escribió sobre los Fenni de la región Báltica: "las mujeres se mantienen a sí mismas por medio de la caza, exactamente igual que los hombres... y se sienten mucho más afortunadas que aquellos que se quejan de la labor del campo". Tampoco lo era cuando Procopio descubrió en el siglo VI que los Serithifinni de lo que hoy es Finlandia "no trabajan la tierra, ni sus mujeres lo hacen por ellos, sino que las mujeres se unen normalmente a los hombres en la caza".

Las mujeres Tiwi de la Isla de Melville cazan regularmente (Martin y Voorhies 1975), igual que las mujeres Agta en Filipinas (Estioko-Griffen y Griffen 1981). En la sociedad Mbuti, "existe poca especialización acorde al sexo. Incluso la caza constituye un esfuerzo común", explicaba Turnbull (1962). Cottlow (1971) contaba que "entre los esquimales tradicionales, la caza se entiende (o se entendía) como una empresa cooperativa de todo el grupo familiar".

Darwin (1871) describió otro de los aspectos de la igualdad sexual: "...en las tribus completamente bárbaras, las mujeres tienen más poder para elegir, rechazar y seducir a sus amantes del que cabría esperar". Los Bosquimanos !Kung y los Mbuti ejemplifican esta autonomía femenina, como recogieron Marshall (1959) y Thomas (1965); "Las mujeres abandonan a su hombre si son infelices en su matrimonio", concluía Begler (1978). Marshall (1970) tambien advirtió que entre los !Kung la violación no existía o era extremadamente rara.

Un fenómeno intrigante de los recolectores-cazadores es su capacidad para prevenir el embarazo sin utilizar métodos anticonceptivos (Silberbauer 1981). Se han barajado y descartado diversas hipótesis, por ejemplo la relación entre la concepción y los niveles de grasa corporal (Frisch 1974, Leibowitz 1986). Una explicación plausible sería que los pueblos no domesticados se encuentran más íntimamente conectados con su físico. Las mujeres forrajeras no tienen los sentidos aletargados y sus procesos no son algo ajeno a ellas; probablemente no resulte ningún misterio el control sobre la natalidad para aquéllas cuyos cuerpos no son unos objetos extraños sobre los que actuar.

Los pigmeos de Zaire celebran el primer periodo menstrual de las niñas con un gran festival de agradecimiento y júbilo (Turnbull 1962). La joven mujer siente orgullo y placer y el grupo entero expresa su felicidad. Entre los pobladores agrícolas, sin embargo, la menstruación de la mujer se tiene por algo sucio y peligroso, convertido en tabú (Duffy 1984). La relación igualitaria y distendida entre los hombres y las mujeres San, flexible en la distribución de funciones y basada en el respeto mutuo, impresionó a Draper (1971, 1972, 1975); una relación que sólo es posible mientras se mantienen como recolectores-cazadores, y no más allá.

Duffy (1984) descubrió que todos los niños de un campamento Mbuti llamaban padre a todos los hombres y madre a todas las

mujeres. Los niños forrajeros reciben muchos más cuidados, tiempo y atención que los de las familias nucleares aisladas en la civilización. Post y Taylor (1984) describieron el "contacto casi permanente" con sus madres y con otros adultos que disfrutan los niños Bosquimanos. Los pequeños !Kung estudiados por Ainsworth (1967) mostraban una marcada precocidad en el desarrollo de sus primeras habilidades cognitivas y motoras. Lo atribuyó al ejercicio y a la estimulación de una libertad de movimientos sin restringir y al alto grado de calor humano y cercanía entre los padres !Kung y sus hijos (ver tambien Konner 1976).

Draper (1976) pudo ver que "entre los !Kung no hay casi nunca competitividad en los juegos", igual que Shostack (1976) observaba que "los chicos y las chicas !Kung juegan juntos y se divierten juntos". Descubrió asimismo que a los niños no se les prohibían los juegos sexuales experimentales, en consonancia con la libertad de los jóvenes Mbuti para "disfrutar del sexo prematrimonial con entusiasmo y deleite" (Turnbull 1981). Los Zuni "no tienen sentido del pecado", escribió Ruth Benedict (1946) en una línea similar. "La castidad como modo de vida se contempla con gran desaprobación... las relaciones placenteras entre los sexos son tan sólo un aspecto más en las relaciones placenteras entre los seres humanos... el sexo es un incidente más de una vida feliz".

Coontz y Henderson (1986) apoyan la teoría de que las relaciones entre sexos son más igualitarias en las sociedades forrajeras más simples. Las mujeres juegan un papel esencial en la agricultura tradicional, pero no obtienen el estatus correspondiente a su contribución, al contrario que en las sociedades recolectoras-cazadoras (Chevillard y Leconte 1986, Whyte 1978). Con la llegada de la agricultura, a las mujeres se las sujeta a domesticación como a las plantas y a los animales. La cultura, asegurando sus cimientos mediante un nuevo orden, requiere un firme sometimiento del instinto, la libertad, y la sexualidad. Todo desorden debe eliminarse, deben atarse firmemente las riendas de lo primario y de lo espontáneo. La creatividad y la sexualidad de las mujeres quedan aplastadas bajo el papel de la Gran Madre que todas las religiones agrícolas pregonan, es decir, la mujer como fecunda paridora de hombres y como fuente de alimento.

Los hombres de los Munduruc, una tribu agrícola de Sudamérica, hablan del sometimiento de las mujeres de este modo:

"las domesticamos con la banana" (Murphy y Murphy 1985). Simone de Beauvoir (1949) reconocía un símbolo de la autoridad masculina sobre las mujeres en la ecuación del arado y el falo. Entre los Jivaro Amazónicos, otro grupo agrícola, las mujeres son bestias de carga y propiedad personal de los hombres (Harner 1972); "el aislamiento de la mujer adulta forma parte de la naturaleza fuertemente belicosa" de estas tribus de las tierras bajas de Sudamérica (Ferguson 1988). El embrutecimiento y el aislamiento de la mujer parecen ser intrínsecos a las sociedades agrícolas (Gregor 1988), donde son ellas quienes siguen cargando con todo o casi todo el trabajo del grupo (Morgan 1985).

En los grupos antes mencionados, la caza de cabezas es otra de las prácticas de esa lucha endémica por la codiciada tierra agrícola (Lathrap 1970). También se observa la caza de cabezas y un estado de guerra permanente entre las tribus granjeras de las Highlands de Nueva Guinea (Watson 1970). Las investigaciones de Lenski y Lenski (1974) concluyeron que la guerra es rara entre los forrajeros, pero llega a ser extremadamente común en las sociedades agrarias. Tal y como Wilson (1988) expresa de modo sucinto, "la venganza, los feudos, las revueltas, las guerras y batallas parecen nacer entre los pueblos domesticados y ser algo típico de ellos".

Los conflictos tribales, argumenta Godelier (1977), "se pueden explicar básicamente en referencia a la dominación colonial" y no se debería buscar su origen "en el funcionamiento de las estructuras precoloniales". Ciertamente el contacto con la civilización puede tener un efecto desestabilizador y degenerativo, pero el marxismo de Godelier (es decir, su negativa a cuestionarse la domesticación/producción) resulta, sospecha uno, relevante para tal juicio. Del mismo modo podría decirse de los Esquimales Copper, con una alta incidencia de homicidios dentro de sus grupos (Damas 1972), que deben su violencia al impacto de las influencias externas, pero también se debería considerar su dependencia de los perros domesticados.

Arens (1979) ha afirmado, en una línea algo similar a la de Godelier, que el canibalismo como fenómeno cultural es una ficción, inventada y promovida por los agentes de la conquista exterior. Pero existe documentación de esta práctica (p.e. Poole 1983, Tuzin 1976) entre pueblos implicados en la domesticación. Los estudios de Hogg (1966), por ejemplo, revelan su presencia entre ciertas tribus africanas

iniciadas en el ritual y afincadas en la agricultura. Por regla general, el canibalismo es una forma de control cultural del caos, en el que la víctima representa la animalidad o aquello que debe ser domado (Sanday 1986). Significativamente, uno de los mitos más importantes de los isleños Fiji, "Cómo los Fiji se convirtieron en caníbales", es literalmente un cuento sobre plantas (Sahlins 1983). De modo similar, los Aztecas, con un alto grado de domesticación y un concepto del tiempo muy desarrollado, practicaban el sacrificio humano como un gesto para dominar las fuerzas no regladas y mantener el equilibrio de una sociedad fuertemente alienada. Norbeck puntualizaba (1961) que no hay noticias de canibalismo ni de sacrificios humanos entre las sociedades no domesticadas, "culturalmente empobrecidas".

Apoyando la tesis de la aparición de la violencia con las sociedades más complejas, Barnes (1970) sostiene que son "extremadamente raros en la literatura etnográfica los casos de luchas territoriales entre recolectores-cazadores". Las fronteras de los !Kung son vagas y no están defendidas (Lee 1979); los territorios Pandaram se solapan y los individuos circulan por donde les apetece (Morris 1982); los Hazda se mueven libremente por las diferentes regiones (Woodburn 1968); las fronteras y su traspaso tienen poca o ninguna importancia para los Mbuti (Turnbull 1966); y los aborígenes australianos rechazan las demarcaciones territoriales y las jerarquías sociales (Gumpert 1981, Hamilton 1982). La generosidad y la hospitalidad ocupan el lugar de la exclusividad (Steward 1968, Hiatt 1968).

Kitwood (1984) estima que los recolectores-cazadores no han desarrollado "el concepto de propiedad privada". Respecto al hecho de compartir, según lo comentado antes y con la descripción de Sansom (1980) de los Aborígenes como "gente sin propiedades", queda claro que los forrajeros no comparten esa obsesión por lo exterior propia de la civilización.

"Mío y tuyo, las semillas de toda malicia, no tienen lugar entre ellos", escribía Pietro (1511) sobre los nativos norteamericanos que se encontraron en el segundo de los viajes de Colón. Los Bosquimanos "no tienen sentido de la posesión" según Post (1958); Lee (1972) afirmaba que no hacían "una distinción clara entre los recursos del entorno natural y los bienes de la sociedad". De nuevo aparece una línea entre naturaleza y cultura, y los no civilizados eligen la primera.

Muchos recolectores-cazadores podrían llevar todo lo que utilizan en una sola mano y mueren con poco más de lo que tenían cuando llegaron al mundo. Hubo un tiempo en que los humanos lo compartían todo; con la agricultura, la posesión adquirió una importancia absoluta y hoy nuestra especie presume de poseer el mundo. Una deformación difícilmente superable por la imaginación.

Sahlins (1972) se mostró muy elocuente al respecto: "La gente más primitiva del mundo tiene pocas posesiones, pero no es pobre. Ciertamente la pobreza no consiste en una escasez de bienes, ni se trata de una relación entre los medios y los fines; por encima de todo, se trata de una relación entre la gente. La pobreza es un estatus social y como tal, es un invento de la civilización".

La "tendencia común" de recolectores-cazadores "a rechazar la agricultura hasta que ya se ha abalanzado sobre ellos" (Bodley 1976) establece una línea divisoria entre naturaleza y cultura. Esta distinción queda patente entre los Mbuti; cuando uno de ellos se convierte en habitante de un pueblo deja de ser un Mbuti (Turnbull 1976). Saben que los grupos de forrajeo y los pueblos agrícolas son sociedades opuestas con valores opuestos.

En ocasiones, sin embargo, se puede perder de vista el factor crucial de la domesticación. "Las poblaciones forrajeras históricas de la costa oeste de Norteamérica han sido siempre consideradas un caso extraño dentro de los forrajeros", declaraba Cohen (1981). De modo similar, Kelly (1991) anotó que "las tribus de la costa noroeste rompen todos los estereotipos de los recolectores-cazadores". Estos pueblos, cuyo principal sustento es la pesca, han mostrado figuras tan alienantes como jefes, jerarquía, belicosidad y esclavitud. Pero casi siempre se han pasado por alto sus perros domesticados y su tabaco; incluso esta célebre 'anomalía' contiene rasgos de domesticación. Sus prácticas, que van desde el ritual a la producción, con varias formas de dominación, parecen mostrar facetas del declive de un estado de gracia anterior.

Thomas (1981) proporcionó otro ejemplo en Norteamérica, el de los Shoshones Gran Basin y tres de las sociedades que lo componen: los Shoshones de la Montaña Kawich, los del Río Reese y los Paiutes del Valle Owens. Los tres grupos mostraban niveles diferentes de desarrollo agrícola, se apreciaba una incidencia de la territorialidad

y de la jerarquía en correspondencia casi exacta con el grado de domesticación.

Sería imposible e incluso indeseable 'definir' un mundo no alienado, pero creo que podemos y debemos intentar descubrir el falso mundo de hoy y cómo llegamos hasta aquí. Provenimos de un lugar de magia, entendimiento y plenitud, y hemos tomado un camino monstruoso que nos ha llevado al vacío de la doctrina del progreso, arrastrados por la cultura simbólica y la división del trabajo. Vacía y alienante, la lógica de la domesticación, con su exigencia de controlarlo todo, nos muestra ahora la ruina de la civilización, que pudre todo lo demás. Asumir la inferioridad de la naturaleza capacita la dominación por parte de los sistemas culturales, que pronto harán de la Tierra un lugar inhabitable.

La postmodernidad nos dice que una sociedad sin relaciones de poder no es más que una abstracción (Foucault 1982). Mentira, a menos que aceptemos la muerte de la naturaleza y renunciemos a lo que una vez fuimos y podemos encontrar de nuevo. Turnbull hablaba de la intimidad de los Mbuti con el bosque, que danzaban casi como si hicieran el amor con él. En el corazón mismo de una vida de iguales que no es ninguna abstracción, que lucha por su continuidad, ellos estaban "bailando con el bosque, bailando con la luna".

La psicología de masas del sufrimiento

Hace ya un tiempo, poco antes de las revoluciones de los sesenta, cuyo espíritu todavía pervive en esferas menos públicas y directas, Marcuse, en su libro *El hombre unidimensional,* describía una población satisfecha y feliz. Con la angustia omnipresente de hoy en día, ¿a quién podríamos describir así? La crítica que late aquí es profunda, aunque incompleta.

Muchas teorías han anunciado el deterioro de los últimos reductos de la individualidad; pero de ser así, si la sociedad avanza hacia la homogeneización y domesticación totales, ¿cómo es que permanece esa tensión constante que causa semejante sufrimiento y desorientación? Estamos llegando a una situación insostenible, en un contexto de enfermedad emocional crónica y generalizada.

Marx predijo, erróneamente, que el profundo empobrecimiento material traería consigo la revolución y la caída del capital. ¿No será este creciente sufrimiento psíquico lo que está haciendo resurgir la revolución? ¿No podría ser ésta la última esperanza de resistencia?

Así y todo, es obvio que el mero sufrimiento no garantiza nada. "El deseo no busca la revolución, es revolucionario por derecho propio", señalan Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*. Posteriormente, al tratar el tema del fascismo, nos recuerdan que la gente ha deseado en contra de sus propios intereses y que aún están ampliamente extendidas la humillación y la esclavitud.

Sabemos que tras la represión psíquica se esconde la represión social, que muestra signos de ceder ante un enfrentamiento necesario con la realidad en todas sus dimensiones. La reflexión sobre lo social no debe llevarnos a ignorar lo personal, porque eso sólo repetiría, invirtiendo los términos, el principal error de la psicología. Aunque en la pesadilla actual cada uno tiene sus propios miedos y limitaciones, no hay una ruta liberadora que olvide la primacía del conjunto total.

Estrés, soledad, depresión, aburrimiento: la locura del día a día. Una tristeza cada vez mayor que nos hace reconocer, al menos visceralmente, que las cosas podrían ser diferentes. ¿Cuánta alegría queda

en la sociedad tecnológica, en este lugar de alienación y ansiedad? Los epidemiólogos de la salud mental consideran que sólo el veinte por ciento de la población está libre de síntomas psicopatológicos. Es decir, representamos la "patología de la normalidad" marcada por el empobrecimiento psíquico y crónico de una sociedad insana.

Enfermo preocupado (1988), de Arthur Barsky, diagnostica el estado de salud de la sociedad norteamericana en la que, pese a todos los 'avances médicos', nunca ha existido una "necesidad tan grande de constante atención médica". Las crisis familiares y de la vida personal en general han llevado, según este diagnóstico, a una búsqueda de la salud, de salud emocional concretamente, que ha alcanzado proporciones verdaderamente industriales. Una vida laboral cada vez más tóxica en el sentido más amplio del término, unida a la desintegración familiar, mantienen en funcionamiento la maquinaria de la salud. Pero para una población inmersa en sus miserias y dramáticamente más interesada que nunca en el cuidado de la salud, el modelo dominante de atención médica es una parte más del problema, no su solución. Así, Thomas Bittker escribe sobre "La industrialización de la psiquiatría americana" (*American Journal of Psychiatry*, Feb. 1985) y Gina Kolata señala la gran desconfianza que existe hacia la figura del médico, ya que la medicina se ve tan sólo como un negocio más (*New York Times*, 20 Feb. 1990).

El desorden mental que acarrea seguir adelante tal y como están las cosas se trata actualmente casi por completo con bioquímica, para reducir la conciencia individual de una angustia socialmente inducida. Los tranquilizantes son hoy día las drogas más extendidas mundialmente y los antidepresivos baten records de ventas. Se obtiene así un alivio temporal (al margen de los efectos secundarios y sus propiedades adictivas), mientras todos nos hundimos un poco más. En "¿Por qué toda esa gente dice que nunca tiene tiempo?" (*New York Times*, 2 Enero 1988), Trish Hall señala la pesada carga que supone el día a día y concluye que "todos parecen sentirse desbordados" por ella.

El informe Gallup de Octubre de 1989 reveló que las enfermedades relacionadas con el estrés se estan convirtiendo en la principal amenaza de los puestos de trabajo en EE.UU. En California, entre 1982 y 1986, se quintuplicaron las bajas por estrés. Las cifras más recientes ponen de manifiesto que en casi dos tercios de los programas de asistencia al empleo se presentan síntomas psiquiátricos o de estrés.

En su *Locura moderna* (1986), Douglas La Bier se preguntaba "¿Qué tiene el trabajo hoy en día para que resulte tan dañino?" Encontramos la respuesta en multitud de estudios que nos advierten que la 'oficina del mañana' de la Era de la Información no es mucho mejor que el barracón obrero del pasado. La informatización permite una instrucción neotaylorista del trabajo que en realidad sobrepasa a todas las técnicas de control anteriores. La 'disciplina tecnológica' que pesa cada vez más sobre los oficinistas llevó a Curt Suplee a escribir un artículo de Junio de 1990 en el *Washington Post* que concluye: "Hemos visto el futuro, y duele". Unos meses antes, Sue Miller describía en el *Baltimore Evening Sun* otro aspecto de este trabajo tóxico, haciendo referencia a un estudio psicológico nacional según el cual un noventa y tres por ciento de las mujeres americanas "sufre una epidemia de tristeza".

Mientras tanto, siguen subiendo los niveles de suicidio y homicidio en los EE.UU. y el ochenta por ciento de la población admite haber pensado alguna vez en quitarse la vida. El suicidio adolescente se ha incrementado enormemente en las tres últimas décadas, y el número de jóvenes internados en hospitales mentales se ha disparado desde 1970. Hay multitud de formas de evaluar el sufrimiento: la obesidad crónica entre los niños se ha elevado más del quince por ciento en los últimos veinte años; ahora son relativamente comunes entre las chicas jóvenes los desórdenes alimenticios profundos (bulimia y anorexia); las disfunciones sexuales son cada vez más frecuentes, al igual que los ataques de pánico y ansiedad, que parecen tomar el relevo a la depresión como la enfermedad psicológica más extendida; el aislamiento y el sentido del absurdo siguen haciendo que el evangelismo televisivo y los cultos ridículos resulten atractivos para muchos.

La lista de síntomas culturales es casi interminable. Dejando aparte su función generalmente escapista, muchos de los filmes contemporáneos reflejan esta enfermedad; léase, por ejemplo, *Un cine de la soledad: Penn, Kubrick, Scorsese, Spielberg, Altman*, de Robert Philip Kolker. Muchas novelas recientes son todavía más implacables al describir la desolación y la degradación de la sociedad y de la juventud; por ejemplo *Menos que cero*, de Bret Easton Ellis, *Cabeza de familia 2020*, de Fred Pfail y *El artista noqueado*, de Harry Crews, por nombrar sólo algunas.

En este contexto de empobrecimiento psíquico, lo que ocurre con las costumbres y valores preestablecidos es de especial interés para situar mejor la "psicología de masas" y su significado. Multitud de indicios ponen de manifiesto que la demanda de gratificación instantánea es cada vez más apremiante, lo cual levanta las críticas tanto de la derecha como de la izquierda.

El fraude de tarjetas de crédito alcanzó el billón y medio de dólares en 1988, siendo el caso más común el impago de facturas, que se duplicó entre 1980 y 1990. Asimismo, los impagos de los créditos federales se cuadruplicaron entre 1983 y 1989.

En Noviembre de 1989, en una acción sin precedentes, la Marina de los EE.UU. se vio obligada a suspender todas sus operaciones durante 48 horas debido a una oleada de accidentes que causó muertos y heridos. En la moratoria se acordó efectuar una revisión de seguridad, que reavivó la discusión sobre el abuso de drogas, el absentismo, el personal no cualificado y otros problemas que amenazaban el buen funcionamiento de la Marina.

Mientras tanto aumentaba el número de robos en el empleo. En 1989 el Departamento de Policía de Dallas informó de un incremento del veintinueve por ciento en los pequeños robos en las empresas, y un informe nacional dirigido por London House afirmaba que el sesenta y dos por ciento de los empleados de empresas de comida rápida admitía haber robado en su puesto de trabajo. A principios de 1990 el FBI reveló que el robo en tiendas subió hasta un treinta y cinco por ciento durante 1984, recortando drásticamente el beneficio del pequeño comercio.

El mes de noviembre de 1988 batió records de abstención electoral, continuando con el descenso en la participación que se venía produciendo desde la década de los sesenta. Las puntuaciones medias en los exámenes de acceso a la universidad bajaron durante los años setenta y ochenta, tras lo cual subieron ligeramente para continuar su descenso en 1988. A principios de los ochenta, Arthur Levin apreciaba "un cinismo y una falta de confianza generalizados" en los estudiantes universitarios, retratados en su libro *Cuando murieron los sueños y los héroes*, mientras que a finales de la década, Robert Nisbet, en *La era presente: progreso y anarquía en Norteamérica*, denunciaba los desastrosos efectos que provocaba en el sistema la actitud apática de las generaciones más jóvenes. George F. Will, por su parte, nos recuer-

da que cualquier construcción social, incluida la autoridad del gobierno, descansa "en la voluntad popular de creer en ella", y el economista de Harvard Harvey Liebenstein le secunda en *Dentro de la empresa*, donde insiste en que las empresas deben depender del tipo de trabajo que sus empleados quieran hacer.

Los institutos nacionales gradúan actualmente a menos del setenta por ciento de los estudiantes que ingresan. Como dice Michael de Courcy Hinds (*New York Times*, 17 febrero 1990), "los educadores estadounidenses están haciendo todo lo posible para mantener a los niños en las escuelas"; al mismo tiempo se está incrementando el número de personas de todas las edades que no quiere aprender a leer ni a escribir. David Harman reflejaba esta frustante situación en *Analfabetismo: un dilema nacional* (1987).

La respuesta parece ser que la alfabetización y la escolarización se valoran únicamente por su influencia en el mundo laboral. El rechazo a la alfabetización no es más que otro signo del profundo desapego y creciente desencanto frente al sistema. A mediados de 1988, el informe Hooper indicaba que el trabajo se consideraba una de las principales cargas de la vida, y 1989 arrojó el menor incremento de la productividad anual desde la recesión de 1981. La 'epidemia' de la droga, que costó al gobierno veinticinco billones de dólares en la década de los ochenta, amenaza a la sociedad de una forma más sutil, mediante el rechazo al trabajo y al sacrificio. No hay batalla contra la droga que pueda cambiar la situación mientras se siga defendiendo este paisaje de dolor y falsos valores. Crece con fuerza la necesidad de escapar, y el orden social, enfermo, se resiente de este abandono y de la corrosión constante que provoca.

Desgraciadamente, el mayor 'escape' es aquel que conserva el desorden actual: lo que Sennett ha llamado "la importancia creciente de la psicología en la vida burguesa". Aquí se incluye la extraordinaria proliferación de nuevas terapias desde los sesenta, y junto a este fenómeno, el ascenso de la psicología, convertida en la religión predominante. En la Sociedad Psicológica el individuo se contempla a sí mismo como un problema. Esta ideología supone el aislamiento del individuo porque niega lo social; la psicología rehúsa considerar a la sociedad como un todo que comparte la responsabilidad de las condiciones que se dan en cada ser humano.

Las ramificaciones de esta ideología se pueden observar por todas partes. Por ejemplo, en los consejos que oímos cuando el trabajo y el estrés nos han sobrepasado: "tómate un respiro", "ríete", "quítale hierro", etc. O en las exhortaciones moralizantes sobre el reciclaje, como si la ética personal de consumo fuera una respuesta real a la crisis ecológica causada por la producción industrial. O en el "Programa para promover la autoestima, California 1990", como solución al enorme hundimiento social de dicho estado.

Esta postura deja campo libre a la alienación, la soledad, la desesperación y la ansiedad, impidiéndonos llegar a la raíz de nuestro mal. Privatiza la angustia y sugiere que sólo pueden obtenerse respuestas no-sociales. Este "artificio de simple introspección", en palabras de Adorno, que invade todos los aspectos de la vida americana, hace que las experiencias nos resulten incomprensibles, perpetuando así nuestra opresión.

Esta "visión terapéutica del mundo" ha dado lugar a una cultura tiranizada por lo terapéutico, donde contraemos enfermedades mentales en nombre de la salud mental. Con la creciente influencia de los expertos del comportamiento también aumentan la impotencia y la extrañeza; ahora la vida moderna ha de ser interpretada por los nuevos expertos y sus divulgadores.

Pasajes (1977), de Gail Sheehy, por ejemplo, analiza los acontecimientos de la vida sin hacer referencia alguna al contexto histórico o social, desvirtuando así toda su reflexión sobre el "yo autónomo y libre". *Corazón gestionado* (1983), de Arlie Russell Hochschild, se centra en la "comercialización de los sentimientos humanos" en un sector económico en expansión, y consigue eludir cualquier crítica a la totalidad, ignorando la existencia de la sociedad de clases y la infelicidad que ésta produce. *Cuando la sociedad se convierte en adicta* (1987) es un intento absolutamente incoherente de Anne Wilson Schaef de negar, a pesar del título, la existencia de la sociedad, tratando exclusivamente el terreno personal. Y éstos se encuentran entre los menos escapistas de la avalancha de libros terapéuticos que inundan librerías y supermercados.

Claramente, la psicología ignora todo sentido de colectividad o solidaridad y participa en la desintegración social que sufrimos hoy en día. Su intención es cambiar nuestra personalidad, evitando toda reflexión sobre los efectos del capitalismo, burocrático y consumista, sobre

nuestras vidas o nuestras conciencias. Considérese la *Solución al estrés* (1988) de Samuel Klarreich: "Podemos determinar en gran medida qué es lo que nos puede producir estrés y cuánto interferirá en nuestras vidas por las posturas irrespetuosas que mantengamos en el puesto de trabajo". Bajo el signo de la productividad, se adiestra al ciudadano para residir de por vida de un mundo industrial, una circunstancia que, como comentaba Ivan Ilich, no es ajena al hecho de que todos somos posibles pacientes del terapeuta, o por lo menos podemos llegar a aceptar su visión del mundo.

En la Sociedad Psicológica, cualquier conflicto social se eleva automáticamente a la condición de problema psíquico para poder achacarlo al individuo como un problema privado. La escolarización produce en el niño una resistencia casi universal que se clasifica, por ejemplo, como "hiperactividad", y se trata con drogas o con ideología psiquiátrica. En lugar de reconocer la protesta del niño, se invade su vida para asegurarse de que no escape a la red terapéutica.

El conformismo social, basado en su mayor parte en sucesivas experiencias de derrota y resignación, fomenta la idea de que el terreno personal es el único en el que tiene cabida la autenticidad. Louise Banikow cita las palabras de un desesperado ciudadano perteneciente al 'mundo de los solteros': "Mis ambiciones ahora son solamente personales. Todo lo que quiero hacer es enamorarme". Pero esa demanda de plenitud, limitada por la psicología, responde a un hambre tan atroz y a un nivel de sufrimiento tal que amenaza con romper las cadenas de ese mundo interior prescrito. La indiferencia ante la autoridad, la desconfianza hacia las instituciones y el nihilismo en expansión indican que el terapeuta no puede satisfacer al individuo ni salvaguardar el orden social. Toynbee afirmaba que toda cultura decadente promueve la ascensión de una nueva iglesia que dé esperanza al proletariado, mientras atiende tan sólo a las necesidades de la clase dirigente. Es posible que, antes de lo que creemos, la gente empiece a darse cuenta de que esta nueva iglesia es la psicología; es posible que ésa sea la razón por la cual tantas voces de la terapia adviertan a sus rebaños contra expectativas irreales de lo que podría ser la vida.

Durante más de medio siglo, el sistema consumista y burocrático ha buscado medios de control y predicción para cubrir sus necesidades de regulación y jerarquía. La misma ideología apaciguadora de la psicología, en la que el yo es la forma de realidad por excelencia, ha

servido a estas necesidades de control y debe la mayoría de sus supuestos a Sigmund Freud.

Para Freud, con su teoría wagneriana de los instintos guerreros y la división arbitraria del individuo en ello, yo y super-yo, las pasiones del individuo eran primitivas y peligrosas. La tarea de la civilización era reprimirlas e inmovilizarlas. El edificio entero del psicoanálisis, según Freud, está basado en la teoría de una represión necesaria; es obvio que de este modo se ayuda a la dominación. La cultura humana se ha establecido mediante el sufrimiento; la renuncia constante al deseo es imprescindible para la continuidad de la civilización; el trabajo se sostiene con la energía del amor reprimido; todo como consecuencia de la "agresividad natural de la naturaleza humana", un hecho eterno y universal, por supuesto.

Freud, totalmente consciente de la fuerza deformadora de la represión, consideraba que la neurosis podía caracterizar todo lo humano. A pesar de su miedo al fascismo tras la I Guerra Mundial, contribuyó a su ascenso al justificar la renuncia a la felicidad. Reich se refiere a Freud y a Hitler con idéntica amargura, observando que "pocos años después, un genio patológico, llevando hasta sus últimas consecuencias la ignorancia y el miedo a la felicidad, arrastró a Europa al límite de la destrucción bajo el lema de la renuncia heroica".

Con el complejo de Edipo, fuente inevitable de culpa y represión, Freud se muestra de nuevo como un consumado hobbesiano. El complejo de Edipo sirve de vehículo a los tabúes que se aprenden a través de la experiencia infantil (masculina) de miedo hacia el padre y deseo por la madre. Se basa en el cuento de hadas reaccionario que Freud ideó sobre una horda primordial dominada por un patriarca poderoso que poseía a todas las mujeres disponibles, y que fue asesinado y devorado por sus hijos. Esto no es más que falsa antropología, y muestra claramente uno de los errores básicos de Freud, el de asimilar la sociedad a la civilización. Existen hoy pruebas convincentes de que la vida precivilizada fue un tiempo de igualdad en el que no existía la dominación, y desde luego no el extraño patriarcado que Freud ideó, origen de nuestro sentido de la culpa y la vergüenza. Él estaba convencido de la validez del complejo de Edipo y de la necesidad de la culpa en beneficio de la cultura.

Freud consideraba que la vida psíquica estaba encerrada en sí misma, y no influenciada por la sociedad. Esta premisa lleva a una

visión determinista de los primeros años e incluso de los primeros meses de vida, y a juicios como el siguiente: "el miedo a ser pobre surge de un erotismo anal regresivo". Detengámonos en su *Psicopatología de la vida diaria*, y en sus diez ediciones entre 1904 y 1924, a las que se añadieron continuamente nuevos ejemplos de 'deslices' o usos inconscientemente reveladores de las palabras. No encontraremos un solo ejemplo, a pesar de las muchas revueltas que tenían lugar en aquellos años en Austria y los países vecinos, en el que Freud detecte un 'desliz' relacionado con el miedo a la revolución por parte de los burgueses, ni siquiera miedos sociales relacionados con las huelgas, la insubordinación, o casos similares. Parece más que probable que los deslices no reprimidos, asociados a tales asuntos, fueran simplemente excluidos de sus posturas universalistas y ajenas a la historia.

Vale la pena comentar también el 'descubrimiento' freudiano del instinto de muerte. En el colmo de su pesimismo, opuso Eros, el instinto vital, a Thanatos, el deseo de muerte y destrucción, un componente fundamental de nuestra especie, imposible de erradicar. "El propósito de toda vida es la muerte", afirmó en 1920. Aunque pueda resultar pedestre anotar que este descubrimiento venía acompañado de la carnicería de la I Guerra Mundial, un matrimonio cada vez más infeliz y la progresión de su cáncer de mandíbula, no hay equivocación posible al reconocer el servicio que sus teorías prestaron a la legitimación de la autoridad. La asunción del instinto de muerte, es decir, la idea de que la agresión, el odio y el miedo siempre estarán con nosotros, es contraria a toda posibilidad de liberación. En décadas posteriores, el trabajo de Melanie Klein sobre el instinto de muerte se abrió paso en los círculos dirigentes ingleses, precisamente por su análisis de las restricciones sociales como medio de represión de la agresividad. El principal neofreudiano en la actualidad, Lacan, también parece considerar inevitables el sufrimiento y la dominación; concretamente, sostiene que el patriarcado es una ley de la naturaleza.

Marcuse, Norman O. Brown y otros han revisado la obra de Freud tomando sus ideas en un sentido más descriptivo que prescriptivo; su validez está limitada por la orientación que toman sus oscuras visiones, aplicables exclusivamente a la vida alienada, más que a cualquiera de los mundos sociales, reales o imaginables. Hay también muchas feministas freudianas; no obstante, sus esfuerzos por

aplicar el dogma psicoanalítico a la opresión de las mujeres parecen más ingeniosos.

Freud consideraba el "principio femenino" más cercano a la naturaleza, menos sujeto a la represión que el del macho. Pero, fiel a sus valores generales, calificó como un avance esencial de la civilización la victoria de la intelectualidad masculina sobre la sensualidad de la mujer. Lo más triste de los numerosos intentos de recuperación de Freud es su ausencia total de crítica a la civilización: su obra entera sitúa a la civilización en la cima de los valores.

Para aquellos que pretendan solamente reorientar el edificio freudiano, es básica la advertencia de Foucault de que la intención de cualquier sistema "es extender nuestra participación en el sistema presente".

En el campo de las diferencias de género, Freud afirmaba sin tapujos la inferioridad de la mujer. Su visión de las mujeres como hombres castrados es un claro caso de determinismo biológico: anatómicamente hablando son simplemente inferiores y están condenadas por ello al masoquismo y a la envidia de pene.

No pretendo profundizar en este breve análisis de Freud, pero ya debería resultar obvio que su renuncia a postular cualquier valor más allá de los inherentes a la ciencia 'objetiva' (*Nuevas conferencias introductorias*, 1933) carece de todo fundamento. Y a este error esencial podríamos añadir la naturaleza arbitraria de prácticamente toda su filosofía. Divorciado, como se ha dicho, del grueso de la realidad social –los ejemplos en este sentido serían innumerables, pero valdría citar la teoría de la seducción, según la cual el abuso sexual es, en su mayor parte, fantasía– cualquier inferencia freudiana podría reemplazarse plausiblemente por otra opuesta. En general, nos encontramos ante "una doctrina plagada de mecanismos, cosificación y universalismo arbitrario", como resume Frederick Crews.

En cuanto a sus logros personales con el tratamiento, Freud nunca fue capaz de curar de forma permanente a uno solo de sus pacientes, y ciertamente el psicoanálisis no se ha mostrado mucho más efectivo desde entonces. En 1984, el Instituto Nacional de Salud Mental estimó que más de cuarenta millones de americanos eran enfermos mentales, mientras que un estudio de Regier, Boyd y otros, (*Archivos de psiquiatría general*, Noviembre 1988) concluyó que el quince por ciento de la población adulta tenía algún "desorden psi-

quiátrico". Una dimensión obvia de esta situación es la familia contemporánea que, en palabras de Joel Kovel, "ha caído en un agujero de permanente crisis", tal y como indica el flujo interminable de individuos emocionalmente inestables que terminan en manos de la industria de la salud mental.

Si la alienación es la esencia de todas las condiciones psiquiátricas, entonces la psicología sería el estudio de los alienados; sin embargo, faltaría el reconocimiento de que esto es así. Para los cánones de Freud y la Sociedad Psicológica, el efecto de la sociedad sobre el individuo, que le impide reconocerse, es irrelevante para el diagnóstico y el tratamiento. De este modo la psiquiatría se apropia del dolor y la frustración que paralizan al individuo, los redefine como enfermedades y, en algunos casos, se muestra capaz de suprimir los síntomas. Mientras, un mundo insano continúa con su racionalidad tecnológica, que excluye cualquier rasgo espontáneo o afectivo de la vida: la persona es sometida a una disciplina diseñada a costa de su sensualidad para hacer de ella un instrumento de producción.

La enfermedad mental es un escape inconsciente y primario de este diseño, una forma de resistencia pasiva. R. D. Laing describía la esquizofrenia como un limbo psíquico que simula una especie de muerte para preservar algo de la propia vida interior. El esquizofrénico tipo ronda los veinte años y se halla en la cumbre del largo periodo de socialización, que le ha estado preparando para su incorporación a un rol en un puesto de trabajo. Pero él no es "adecuado" para este destino. Históricamente, resulta curioso que la esquizofrenia esté íntimamente relacionada con la industrialización, como demuestra convincentemente Torrey en *Esquizofrenia y civilización* (1980).

En años recientes, Szasz, Foucault, Goffman y otros han llamado la atención sobre los presupuestos ideológicos con que se contempla la 'enfermedad mental'. El lenguaje 'objetivo' encubre con eufemismos los prejuicios culturales, como en el caso de los 'desórdenes' sexuales: en el siglo XIX la masturbación se consideraba una enfermedad, y tan sólo en los últimos veinte años la homosexualidad ha dejado de catalogarse como un trastorno psicológico.

Resulta claro el componente de clase que ha intervenido en los orígenes y en el tratamiento de las enfermedades mentales. Lo que se denomina comportamiento 'excéntrico' entre los ricos, merece entre los pobres el calificativo de desorden mental, y un tratamiento bas-

tante diferente. Por otro lado, un estudio de Hollingshead y Redlich, *Clase social y enfermedad mental* (1958), ha demostrado que los pobres se muestran mucho más susceptibles de llegar a una situación emocional inestable. Roy Porter observó que el loco, imaginando el poder en sus manos, siente la omnipotencia y la impotencia simultáneamente. Esto nos recuerda que la alienación, la impotencia y la pobreza hacen que las mujeres sean más propensas a sufrir el colapso que los hombres. La sociedad hace que nos sintamos manipulados y, por tanto, desconfiados, 'paranoicos', ¿y quién no se deprime ante esta situación? La distancia entre la neutralidad y el buen criterio alegados por el modelo médico y los crecientes niveles de dolor y enfermedad aumenta progresivamente, mermando así la credibilidad de la industria sanitaria.

El fracaso de los anteriores métodos de control social ha dado un gran impulso a la medicina psicológica, expansionista en esencia, en las últimas tres décadas. El modelo terapéutico de la autoridad (y el poder del profesional, supuestamente libre de prejuicios, que lo respalda) se entremezcla cada vez más con el poder del estado, instituyendo una invasión del yo que ha conseguido llegar mucho más lejos que otros esfuerzos anteriores. "No existen límites para la ambición del control psicoanalítico; si estuviera a su alcance nada se le escaparía", según Guattari.

Respecto a la medicación aplicada a los comportamientos desviados hay también mucho que decir, aparte de las sanciones psiquiátricas aplicadas a los disidentes soviéticos, o el conjunto de técnicas de control mental, incluyendo la modificación del comportamiento, que se ha introducido en las prisiones de EE.UU. El castigo ahora se acompaña del tratamiento, y el tratamiento introduce nuevas formas, más potentes, de castigo; la medicina, la psicología, la educación y el trabajo social adoptan progresivamente métodos de control y disciplina más eficaces, al tiempo que la maquinaria legal se vuelve más médica, más psicológica y más pedagógica. Pero este nuevo orden, que se asienta principalmente en el miedo y que necesita cada vez más de la cooperación de aquellos a quienes va dirigido, no garantiza la armonía cívica. De hecho, con el fracaso generalizado de este nuevo orden, la sociedad de clases está agotando sus tácticas y excusas, dando lugar a nuevas bolsas de resistencia.

La concepción de lo que hoy se denomina "salud mental comunitaria" tiene sus orígenes en el *Movimiento de Higiene Mental* de 1908. Situada en el contexto de la degradación taylorista del trabajo llamada *Gestión Científica*, y frente a una amenazadora corriente de militancia de los trabajadores, la nueva ofensiva psicológica se apoyaba en la siguiente premisa: "la agitación individual llevada al extremo implica una mala higiene mental". La psiquiatría comunitaria representa una forma tardía y nacionalizada de esta psicología industrial, desarrollada para desviar las corrientes radicales de sus objetivos de transformación social y reprimirlas bajo el yugo de la productividad dominante. Hacia los años veinte, los trabajadores se habían convertido en el principal objeto de estudio de los profesionales de las ciencias sociales, como Elton Mayo y otros, en un momento en que la promoción del consumo como estilo de vida se empezaba a descubrir como un buen método para aliviar la inquietud colectiva e individual. Hacia finales de los años treinta la psicología industrial "había desarrollado ya muchas de las principales peculiaridades que hoy caracterizan a la psicología comunitaria" como los tests psicológicos masivos, el equipo de salud mental, los consejeros auxiliares no profesionales, la terapia familiar, las consultas externas y el consejo psiquiátrico en los negocios, como señala Diana Ralph en *Trabajo y locura* (1983).

El millón de hombres rechazados por las fuerzas armadas durante la II Guerra Mundial debido a su 'ineptitud mental', y el constante aumento de dolencias relacionadas con el estrés que se observó desde mediados de los cincuenta, llamaron la atención sobre la naturaleza enormemente paralizadora de la alienación industrial moderna. Se solicitó ayuda financiera al gobierno, que respondió con la legislación federal de 1963 sobre Centros de Salud Mental Comunitaria. Armada con drogas tranquilizantes, relativamente nuevas, para anestesiar a los pobres y a los parados, se inició una nueva presencia estatal en áreas urbanas hasta entonces fuera del alcance del *ethos* terapéutico. No es de extrañar que algunos militantes negros vieran en estos servicios de salud mental un nuevo sistema, más refinado, de pacificación policial y de vigilancia de los guetos. Las tribulaciones del orden dominante, siempre intranquilo frente a las masas, fueron resueltas principalmente, como en tantas otras ocasiones, por la poderosa imagen que la ciencia había creado sobre la normalidad, lo saludable y lo productivo. La autoinspección implacable, en función de

los cánones de normalidad represiva establecidos por la Sociedad Psicológica, es la mejor aliada de la autoridad.

La familia nuclear, en su momento, proporcionó el soporte psíquico de lo que Norman O. Brown llamaba "la pesadilla del progreso tecnológico en expansión infinita". Considerada por algunos como un bastión frente al mundo exterior, siempre ha funcionado como cadena de transmisión de la ideología reinante, más concretamente como el lugar donde se origina la psicología introvertida de las mujeres, donde se legitima su explotación social y económica y donde se ocultan las insatisfacciones sexuales.

Mientras tanto, la preocupación del estado por los niños conflictivos o delincuentes, no es sino otro aspecto del poder que se arranca a la familia, como han estudiado Donzelot y otros. En virtud de la imagen de lo que es bueno en términos médicos, el estado gana terreno y la familia pierde progresivamente sus funciones. Rothbaum y Weisz, en *Psicopatología infantil y la búsqueda del control* (1989), discuten el ascenso fulgurante de su profesión; *La sociedad psiquiátrica* (1982) de Castel, Castel y Lovell vislumbraba el día, no tan lejano, "en que la infancia estaría totalmente regida por la medicina y la psicología". De hecho, en algunos aspectos ya encontramos esta tendencia: James R. Schiffman, por ejemplo, escribió sobre uno de los síntomas de las familias destrozadas en "Aumenta de forma alarmante la cantidad de adolescentes que acaban en hospitales psiquiátricos" (Wall Street Journal, 3 febrero 1989).

La terapia es un ritual clave de esta religión psiquiátrica que nos invade. Los miembros de la Asociación Psiquiátrica Americana se elevaron de 27.355 en 1983 a 36.223 a finales de los ochenta. En 1989, un récord de veintidós millones de personas visitaron a los psiquiatras y a otros terapeutas; estos gastos se cubrían, total o parcialmente, con diversos planes de seguros. Teniendo en cuenta que tan sólo una pequeña minoría de aquellos que practican alguna de las aproximadamente quinientas variedades de psicoterapia, son psiquiatras o especialistas reconocidos por los seguros médicos, nos podemos imaginar la magnitud del mundo de la terapia en la sombra.

Philip Rieff consideraba el psicoanálisis como "uno más de los métodos para aprender a soportar la soledad producida por la cultura"; en mi opinión esta definición se acerca bastante a las relaciones que se producen en la terapia, curiosamente distantes, circunscritas a

esa situación artificial, y asimétricas. La mayor parte del tiempo una persona habla y la otra escucha. El cliente casi siempre habla de sí mismo y el terapeuta casi nunca lo hace. El terapeuta elude escrupulosamente cualquier contacto social con los clientes, lo que les recuerda que no han estado hablando con un amigo, amén de los estrictos límites de tiempo que encierran un espacio divorciado de la realidad diaria. De modo similar, la naturaleza puramente contractual de la relación terapéutica, garantiza que en toda terapia se reproduzcan inevitablemente los mecanismos de la sociedad alienada. Tratar con la alienación mediante una relación pagada por horas supone pasar por alto la similitud entre terapeuta y prostituta, según los rasgos antes enumerados.

Gramsci definía al 'intelectual' como "el funcionario responsable del consenso", una formulación que también encaja con el rol del terapeuta. Al dirigir a otros para que concentren su "energía volitiva fuera del territorio social", como expresaba Guattari, los manipula para que acepten las constricciones de la sociedad. Al evitar todo enfrentamiento con las circunstancias sociales en las que se han desarrollado las experiencias de los clientes, el terapeuta refuerza la influencia de estas categorías sociales. Intenta centrar la atención de los clientes en las áreas llamadas 'reales', es decir, la vida personal y la infancia, dejando al margen todo lo relacionado con el trabajo y la sociedad.

La salud psicológica, objetivo de la terapia, es en su mayor parte un proceso educativo; el cliente es llevado a aceptar la metafísica y las asunciones básicas del terapeuta. Francois Roustang, en *El psicoanálisis nunca te deja marchar* (1983) se cuestionaba porqué un método terapéutico "cuyo objetivo explícito es lograr el desarrollo de una 'capacidad de disfrute y eficiencia' (Freud), acaba tan a menudo en alienación, bien porque el tratamiento se vuelve interminable, o bien porque (el cliente) adopta el discurso, el pensamiento, las tesis y los prejuicios del psicoanalista".

Desde el famoso artículo de Hans Lysenko en 1952, "Los efectos de la psicoterapia", innumerables estudios han validado este descubrimiento: "Las personas que han recibido psicoterapia intensa y prolongada no se encuentran mejor que aquéllas en situaciones equivalentes a las que no se ha proporcionado tratamiento durante el mismo intervalo de tiempo". Por otra parte, no cabe duda de que la

terapia y el consuelo hacen que mucha gente se sienta mejor, independientemente de los resultados concretos. Esta anomalía probablemente se deba al hecho de que los consumidores de terapia creen que han sido cuidados, reconfortados, escuchados. En una sociedad cada día más fría, esto no es poco. También es cierto que la Sociedad Psicológica condiciona a sus sujetos para culparse a sí mismos, y que aquellos que más sienten la necesidad de una terapia suelen ser los más fácilmente explotables: los más solitarios, los más inseguros, los nerviosos, los depresivos, etc. Es fácil recordar aquí el viejo dicho: *Natura sanat, medicus curat* (La naturaleza sana, el médico/consejero/terapeuta cura). Pero ¿dónde quedó lo natural en este mundo alienado, lleno de dolor y soledad, en el que nos encontramos? Ya no existe la posibilidad de rehacer el mundo. Si la terapia consiste en curar, qué otra posibilidad queda sino transformar este mundo, lo cual supondría, por supuesto, el fin de la 'sociedad de la terapia'. La Internacional Situacionista declaraba en 1963, con este mismo espíritu: "Antes o después, la I. S. debe definirse a sí misma como terapéutica".

Por desgracia, conforme avanzó la década, las grandes causas comunitarias adquirieron una orientación específicamente terapéutica, principalmente cuando el espíritu de los sesenta se fragmentó en esfuerzos menores, más idiosincrásicos. La idea predominante en un principio de que "lo personal es lo político" dio paso a las preocupaciones meramente personales, mientras la derrota y la desilusión se imponían sobre el activismo ingenuo.

Nacido de las respuestas críticas al psicoanálisis freudiano, que dirigía sus miras hacia las fases más tempranas del desarrollo humano, durante la infancia, el Movimiento de Potencial Humano comenzó a mediados de los sesenta y se consolidó a principios de los setenta. Basado en el ego consciente postfreudiano, el Movimiento de Potencial Humano popularizó todo un menú de terapias, que incluía seminarios de crecimiento personal, técnicas de conciencia corporal y disciplinas espirituales orientales. Casi oculto por esa marea de soluciones parciales yace un elemento potencialmente subversivo: la noción de que la vida "puede ser un tiempo de posibilidades infinitas y gozosas", como lo expresaba Adelaide Bry. La necesidad de alivio instantáneo del sufrimiento psíquico fomentó una preocupación creciente por la dignidad y el pleno desarrollo del individuo. Daniel

Yankelovich (*Nuevas Reglas*, 1981) vió la importancia cultural de esta búsqueda, concluyendo que, hacia finales de los años setenta, un ochenta por ciento de los americanos practicaba esta búsqueda terapéutica de transformación.

Pero los métodos privatizados del Movimiento de Potencial Humano, que alcanzaron su máximo nivel con la Sociedad Psicológica, fueron incapaces, obviamente, de cumplir sus promesas de ruptura duradera y real. Arthur Janov reconocía que "todos en esta sociedad sufren mucho", pero no planteó ninguna reflexión crítica sobre la sociedad represiva que provocaba este sufrimiento. Su técnica del Grito Primigenio se califica como la cura más ridícula de los años setenta. La promesa de plenitud y poder que ofrecía la cienciología consistía fundamentalmente en tecnologías bioelectrónicas ideadas para socializar a la gente de acuerdo con una visión del mundo y un objetivo autoritarios. La popularidad de grupos de culto como los Moonies recuerda a los procesos para los no iniciados: aislamiento, pérdida, expectación y sugestión; los lavados de cerebro y la búsqueda con connotaciones chamánicas son utilizados por ambos.

Hablando de manipulación psicológica intensiva, los Seminarios de Preparación de Werner Erhard fueron los más populares y, en cierto modo, el fenómeno más característico del Potencial Humano. Su fundador hizo una fortuna ayudando a los adeptos a sus seminarios a "elegir convertirse en lo que son". Con la clásica fórmula de culpar a la víctima, Erhard llevó a la gran masa de sus seguidores a una aceptación casi religiosa de una de las mentiras básicas del sistema: sus discípulos eran dócilmente conformistas porque "aceptaban su responsabilidad", la responsabilidad de haber creado las cosas tal como son. La Meditación Trascendental se mercantilizó, ayudando a sus adeptos a lograr una incorporación pasiva en la sociedad. La supuesta utilidad de la Meditación Trascendental para ajustarse a los variados "excesos y tensiones" de la sociedad moderna era uno de los principales argumentos de venta a las empresas, por ejemplo.

Atrapados en un mundo extremadamente racionalizado y tecnológico, los investigadores del Potencial Humano buscaban el desarrollo personal, la proximidad emocional y, por encima de todo, la sensación de tener algún control sobre sus vidas. Los *bestsellers* de autoayuda de los setenta, como *Poder, Tus zonas erróneas, Cómo tomar el control de tu vida, Autocreación, Buscando el uno* y *Rompiendo tus*

propias cadenas, insisten en el tema del control. La doctrina de la realidad como una construcción personal, requería un control claramente definido. Una vez más, la aceptación de la realidad social como presupuesto suponía que "un entrenamiento de la sensibilidad", por ejemplo, podía traducirse en una gran insensibilidad hacia la mayor parte de la realidad, dando lugar a una mayor alienación, mayor ignorancia y mayor sufrimiento.

El Movimiento de Potencial Humano llegó al menos a popularizar la idea del fin de las enfermedades, aunque fracasó, al no poder hacer realidad dicha promesa. El conjunto de nuevas terapias invadió de forma apabullante la vida diaria, entrando en competencia con el antiguo modelo 'científico' de comportamiento, principalmente freudiano. En cuanto a las expectativas terapéuticas, apareció una esperanza fundamental, más allá del pensamiento positivo o del confesionalismo vacío.

Una forma común de autoayuda, que representa claramente un avance respecto a la terapia tradicional bajo la dirección de un experto, y respecto al adiestramiento comercializado de masas, como las 'presentaciones' y 'seminarios', es el famoso 'grupo de apoyo'. Basados en la igualdad de los miembros del grupo y ajenos a toda comercialización, los grupos de apoyo para distintos tipos de dolencia emocional se han cuadruplicado en número durante los últimos diez años. Cuando estos grupos no están basados en la sujeción del individuo a un 'Poder Superior' y en la llamada 'ideología de los doce pasos', como ocurre con los grupos 'anónimos' (p. e. Alcohólicos Anónimos), proporcionan una gran fuente de solidaridad y trabajan contra el aislamiento y la alienación que supone tratar la enfermedad o la dolencia al margen del contexto social.

Si el Movimiento de Potencial Humano pensaba que era posible la creación de una nueva personalidad para transformar así la vida, la corriente de la Nueva Era se ajusta más al eslogan "Crea tu propia realidad". Si se tiene en cuenta que la desolación gana terreno a diario, parece deseable crear una realidad alternativa (el eterno consuelo de la religión). La Nueva Era, en vertiginosa expansión desde mediados de los ochenta, es en esencia una negación religiosa de la realidad, más determinante que la evasión psicologista reinante. La religión se inventa un territorio de no alienación para compensar el actual; la filosofía de la Nueva Era anuncia el advenimiento de un tiempo de

paz y armonía, que transformará radicalmente el inaceptable estado presente. Se trata de una religión sin exigencias, ecléctica, un sustituto al materialismo donde vale cualquier bálsamo, cualquier sinsentido oculto: canalización, curación con cristales, reencarnación, rescates realizados por OVNIs, etc. "Es cierto si tú lo crees".

Todo va bien, al menos mientras marche conforme a lo que ordena la autoridad: la ira es perjudicial y la 'negatividad' es una circunstancia que hay que evitar a toda costa. Se supone que la Nueva Era tiene sus raíces en el feminismo y la ecología; pero también el movimiento nazi tuvo su origen en los trabajadores militantes (recuérdese el Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes). Lo cual nos lleva a la principal influencia de la Nueva Era, Carl Jung. Es desconocido o resulta irrelevante para estos buscadores de la felicidad suprema que no 'juzgan' el hecho de que, en su intento por resucitar todas las viejas creencias y mitos, Jung no era tanto un psicólogo como una figura de la teología y la reacción. Es más, como presidente que fue de la Sociedad Internacional de Psicoterapia entre 1933 y 1939, dirigió su sección alemana, estrechamente relacionada con el movimiento nazi, y coeditó el *Boletín de Psicoterapia* junto con M. H. Göring, primo del Mariscal del Reich del mismo nombre.

Desde la aparición de *Condiciones fronterizas y narcisismo patológico* (1975) de Otto Kernberg, y de *La cultura del narcisismo* de Christopher Lasch (1978), ha ido tomando fuerza, aparentemente, la idea de que 'los desórdenes de la personalidad narcisista' son el epítome de lo que nos sucede a todos, y representan la 'estructura subyacente' de nuestra era. Narciso, la imagen del amor a uno mismo y de la constante búsqueda de satisfacción, ha reemplazado a Edipo, con sus componentes de culpa y represión, como el mito de nuestro tiempo; esta corriente ha sido proclamada y aceptada más allá de la comunidad freudiana.

Este cambio, que se viene produciendo desde los años sesenta, parece guardar mayor relación con la búsqueda del autodesarrollo del Potencial Humano que con la de Nueva Era, cuyos devotos se toman sus propios deseos menos en serio. Las fórmulas comunes de la Nueva Era, tales como "tú eres infinitamente creativo", "tú tienes un potencial ilimitado", pecan de promover entre aquellos que dudan de sus capacidades de cambio y crecimiento un deseo de satisfacción vago, vacunado contra la ira. Aunque el concepto de narcisismo resulta algo

escurridizo clínica y socialmente, a menudo se manifiesta de un modo tan agresivo que asusta a los partisanos de la autoridad tradicional. Debemos añadir que la preocupación del Potencial Humano por "conectar con los propios sentimientos" no era, ni mucho menos, tan fuertemente autoafirmativa como la del narcisismo, donde los sentimientos, principalmente la ira, son más poderosos que cualquier búsqueda de autoafirmación.

La cultura del narcisismo de Lasch, donde el autor hace un análisis social de la transición de Edipo a Narciso, todavía tiene una extraordinaria influencia; se le ha dado un gran eco y mucha publicidad por parte de aquellos que lamentan este alejamiento del sacrificio interiorizado y del respeto hacia la autoridad. El 'nuevo izquierdista' Lasch demostró ser un freudiano estricto y profundamente conservador, con su mirada nostálgica hacia los días de la conciencia autoritaria apoyada en una fuerte disciplina social y paternal. No hay huellas de rebeldía en la obra de Lasch, que se acoge al orden represivo existente como la única moralidad disponible. De igual modo, Neil Postman muestra su agrio rechazo a la personalidad narcisista "guiada por el impulso", en *Diviriiéndonos hasta morir* (1985). Postman moraliza sobre el declive del discurso político, que nunca más será "serio", sino "marchito y absurdo"; una circunstancia causada por la actitud comúnmente extendida de anteponer "el divertimento y el placer" a "un compromiso serio con lo público". Cabe mencionar también a Sennett y a Bookchin, dos radicales que contemplan la retirada narcisista del marco político actual como cualquier cosa menos positiva o subversiva. Pero hasta un freudiano ortodoxo como Russell Jacoby reconocía que en la corrosión del sacrificio, "el narcisismo abriga una protesta en nombre de la salud y la felicidad individuales", y Gilles Lipovetsky consideraba que el narcisismo francés había nacido durante las revueltas de mayo del 68.

De modo que el narcisismo es algo más que la ubicación del deseo en uno mismo, o la necesidad de mantener la identidad y la autoestima. Cada vez hay más gente 'narcisistamente preocupada'; esto es producto de la falta de amor, de la alienación extrema de una sociedad dividida y de su empobrecimiento cultural y espiritual. El narcisista posee un profundo sentimiento de vacío, unido a una rabia sin límites y oculta a menudo bajo la superficie, causada por la sensación de dependencia que provoca una vida de dominación.

La teoría freudiana atribuye el rasgo de la rebeldía a un inmaduro "estancamiento en el erotismo anal", ignorando por completo el contexto social; Lasch expresa su miedo al "resentimiento e insubordinación" narcisistas, con una defensa paralela de la existencia opresiva. El deseo iracundo de autonomía y valoración propia trae a la mente otro conflicto de valores que se relaciona con el valor en sí mismo. En cada uno de nosotros habita un narcisista que quiere ser amado por sí mismo y no por sus capacidades, ni siquiera por sus cualidades. Valor de por sí, intrínseco, una orientación peligrosamente antiinstrumental, anticapitalista. Para un terapeuta como Arnold Rothstein, "esta expectativa de que el mundo nos gratifique, sólo porque lo deseamos" es repugnante. Prescribe un largo tratamiento de psicoanálisis que, en última instancia, permitirá una aceptación de "la relativa pasividad, el desamparo y la vulnerabilidad implícitas en la condición humana".

Otros autores han visto en el narcisismo el ansia por un mundo cualitativamente diferente. Norman O. Brown se refería a su proyecto de "unión amorosa con el mundo"; la feminista Stephanie Engel ha argumentado que "la llamada al recuerdo de la dicha narcisista original nos empuja a un sueño de futuro". Marcuse veía el narcisismo como un elemento esencial del pensamiento utópico, una estructura mítica que celebra y anhela la plenitud.

La Sociedad Psicológica ofrece, por supuesto, todo tipo de comodidades (desde ropa y coches hasta libros y terapias) para cada estilo de vida, en un esfuerzo vano por mitigar el apetito dominante de autenticidad. Debord afirmaba acertadamente que cuanto más cedamos al reconocimiento de nuestro yo en las imágenes predominantes de las necesidades, menos entenderemos nuestra propia existencia y nuestros deseos. Las imágenes que la sociedad nos proporciona no nos permiten sentirnos reconfortados como parte de esa sociedad, en su lugar nos invade una furibunda y ansiosa sensación de desorientación y negación, que convierte el 'narcisismo' en una configuración subversiva del sufrimiento.

Hace dos siglos, Schiller hablaba de la "herida" que la civilización ha infligido a la humanidad moderna: la división del trabajo. Al anunciar la era del "hombre psicológico", Philip Rieff distinguía una cultura "donde la técnica está invadiendo y conquistando al último enemigo: la vida interior humana, la misma *psique*". En la cultura de

nuestra era burocrática e industrial, el delegar en expertos para que interpreten y evalúen la vida interior es el logro más maligno y opresor de la división del trabajo. Conforme nos hemos ido alienando de nuestras propias experiencias, que son procesadas, estandarizadas, etiquetadas y sujetas a un control jerárquico, surge la tecnología como el poder oculto tras nuestra miseria y como la principal forma de dominación ideológica. De hecho, la tecnología ha llegado a reemplazar a la ideología. La fuerza que nos deforma se manifiesta constantemente, mientras que las ilusiones son expulsadas mediante el sufrimiento.

Lasch y otros pueden ofenderse e intentar ignorar la naturaleza exigente del espíritu 'psicológico' contemporáneo, pero para muchos está cobrando importancia, aun cuando el resultado sea igual de confuso. Así la Sociedad Psicológica puede estar fallando al desviar, o incluso demorar, el conflicto mediante su pregunta favorita, "¿puede uno cambiar?". La pregunta real es si podemos obligar a cambiar al "mundo que refuerza nuestra incapacidad para cambiar", hasta que resulte irreconocible.

Tonalidad y totalidad

Las religiones y los gobiernos siempre se han preocupado por controlar los medios de expresión de los sentimientos. La música, que parece indiferente a cualquier realidad exterior, ha desarrollado durante mucho tiempo una capacidad de expresión ideológica de la que aún hoy no somos conscientes. En su origen, la música era una herramienta para establecer el ritmo del trabajo y de las danzas rituales. Sabemos que en la antigua China era un importante símbolo de la 'armonía' de su sociedad jerárquica, y que para Platón y Aristóteles daba forma a funciones morales clave para el orden social. A partir de la creencia pitagórica de que "la totalidad del cosmos es armonía musical y número" se dio un salto desde los fenómenos sonoros de la naturaleza a un idealismo filosófico totalmente trascendente, que encontró eco mil años después en Isidoro de Sevilla, el enciclopedista del siglo VII, que afirmaba que el universo "se mantiene unido por una determinada armonía de sonidos y los mismos cielos están hechos para girar según sus modulaciones". Otros mil años después, Sancho Panza calmó a la duquesa cuando ésta se asustó al oír el lejano sonido de una orquesta en el bosque con las siguientes palabras: "Donde haya música, Señora, no puede haber maldad".

Lo cierto es que se han dicho multitud de cosas para intentar describir este elemento escurridizo que llamamos música. Stravinsky, por ejemplo, negaba tajantemente su aspecto expresivo, emocional: "El fenómeno de la música se nos da con el único propósito de establecer un orden en las cosas, principalmente entre el hombre y el tiempo." Parece claro que la música calma la sensación de opresión del tiempo, porque nos ofrece una vivencia temporal alternativa, con sus patrones de tensiones y resoluciones. Lévi-Strauss lo expresa así: "Debido a la organización interna de la obra musical, el acto de escucharla inmoviliza el paso del tiempo; lo captura como si atrapara y plegara una tela que ondea en el viento."

Pero, *contra* Stravinsky, hay claramente algo más en la música, algo que nos atrae, algo seductor; según Homero "sólo oímos, pero

nada conocemos". Esta "misteriosa vibración" es a la vez universal e inmediata, aquí reside también su ambigüedad, punto cardinal de todo arte. Una fotografía de Eisenstadt de 1934, titulada *La habitación donde nació Beethoven*, así lo atestigua; cuando la toma estaba preparada, un grupo de nazis irrumpió en la habitación y colocó bajo el busto de Beethoven una corona floral conmemorativa que se puede apreciar en primer plano.

De modo que la música, esa gran interiorización, ha sido manipulada por muchas filosofías con diversos propósitos. Para el marxista Bloch, se trata de un territorio donde el horizonte de la utopía "empieza ya bajo nuestros pies". Marcuse la define poéticamente como "un recuerdo de aquello que podría ser", que nos permite escuchar aquello que no tenemos. Aunque en toda representación se produce cierta reconciliación con la sociedad, en la música siempre queda un último momento de anhelo. Citando de nuevo a Bloch: "Echamos algo en falta, y el sonido al menos hace patente esta carencia de modo claro. El sonido contiene algo oscuro y sediento que fluye libre en lugar de pararse en un punto como la pintura". Adorno, que buscaba en la Estética el último refugio para la negación dentro de este mundo reglado, insistía en que "la autenticidad de la música está garantizada por su negación de cualquier significado en la sociedad organizada".

Sin embargo, la música, como todo arte, debe su existencia a la división social del trabajo. Aunque generalmente se considera algo aislado, como una creación personal situada en una esfera autónoma, siempre se encuentran codificados en la música un significado social y unos valores. Esta verdad coexiste con el hecho, tantas veces comentado, de que la música no hace referencia a otra cosa que no sea ella misma, ya que, en principio, son solamente sus relaciones internas las que determinan su significado. Cabe señalar, frente a la postura de Adorno, que la música se puede entender como "un tipo de analogía similar a la teoría social". Si mantiene abiertas "las puertas de lo irracional", a través de las cuales podemos saltar hacia "lo salvaje y lo vital", en palabras de Aaron Copland, debemos reconocer también su componente ideológica, especialmente si queremos trascender la realidad social y sus antagonismos.

En *Fundamentos sociales y racionales de la música*, Weber se pregunta por el desencanto de nuestro mundo actual y busca elementos musicales irracionales que hayan escapado a la homogeneidad racio-

nalista de la sociedad burocrática moderna (p. e. el acorde de 7ª). Todo fenómeno no racional supone un recuerdo y un residuo de no identidad, un revulsivo contra la uniformidad. La música llena de reglas obsesivas ya no lo es.

Una investigación llevada a cabo en la Universidad de Chicago demostró que nuestra conciencia melódica es capaz de percibir más de mil trescientos tonos distintos, de los cuales solamente una fracción muy pequeña es utilizada en la música. Ni siquiera los ochenta y ocho tonos del piano se utilizan realmente, incluso teniendo en cuenta la repetición de la estructura de octavas, otra prueba más de la ausencia de música natural o libre.

Irreducible a palabras, inteligible pero intraducible, la música nos sigue negando un acceso completo. Lévi-Strauss, en el prólogo a *Lo crudo y lo cocido*, va más allá al considerarla "el misterio supremo de la ciencia del hombre, que guarda la llave de su progreso, un misterio contra el que chocan las disciplinas más dispares". Este ensayo señala directamente la raíz del problema: la eterna combinación que se produce en la música de la libre expresión con el orden social; respecto al último, hace un tratamiento histórico preciso de lo que constituye nuestro sentido actual de la música: la tonalidad occidental. Podemos conocer qué es lo que dice la música si sabemos interpretar su gramática estandarizada, cuya poderosa influencia nos remite al temor de Nietzsche: "Nunca nos libraremos de Dios mientras creamos en la gramática."

Pero antes de situar históricamente la tonalidad, conviene definir esta sintaxis musical básica, una práctica cultural que ha sido calificada como uno de los mayores logros intelectuales de la civilización occidental. En primer lugar debemos aclarar que, al contrario de lo que afirman los grandes teóricos de la armonía tonal, desde Rameau a Schenker, la tonalidad no se rige por el orden físico de los sonidos. Los tonos, que casi nunca aparecen con idéntica afinación en la naturaleza, son despojados por la tonalidad de toda cualidad natural y se configuran de acuerdo a leyes arbitrarias; la estandarización y la separación exacta entre tonos son fundamentales para la progresión armónica y se orientan a una expresión instrumental o mecánica, distanciándose de la voz humana. Como resultado de la selección efectuada sobre el continuo del sonido con una escala impuesta arbitrariamente, se consiguen relaciones jerárquicas entre las notas musicales.

Desde el Renacimiento (hasta Schoenberg), la música de Occidente se ha concebido sobre la base de la escala diatónica, cuyo elemento central es la tríada tónica o clave definida, que subordina el resto de las notas a sí misma. Por tonalidad se entiende el acto de escoger un tono –la nota tónica– y dotarle de autoridad sobre los restantes; el estudio cualitativo de esta nota dominante ha sido la gran preocupación de nuestra música. Schenker especuló sobre "la voluntad de la tónica de dominar a sus tonos compañeros", en la misma elección de sus palabras ya se adivina la conexión entre tonalidad y sociedad de clases moderna. El principal teórico de esta tonalidad autoritaria se refería a ella en 1906 como "una especie de orden colectivo superior, similar al de un estado, basado en sus propios contratos sociales, que las notas individuales han de acatar."

Aún hay muchos que defienden la necesidad de un centro tonal en toda obra musical, por ser el producto inevitable de una función armónica que no se puede suprimir. Aquí tenemos un paralelismo exacto con la ideología: se expone la hegemonía del marco de referencia, la tonalidad, simplemente como autoevidente. El mismo miasma ideológico que ayuda a revestir de naturalidad y objetividad a otras construcciones sociales esconde también los prejuicios inmersos en la misma esencia de la tonalidad. Ésta no es más que un "artificio" para producir unidad, como sugirió Arnold Schoenberg. De hecho, la música tonal está llena de trucos como el de la falsa comunidad, donde se nos presenta un todo compuesto por voces autónomas; con esta impresión se busca ir más allá de la música y legitimar la división del trabajo en una sociedad fragmentada.

En cuanto a su dinámica, la tonalidad crea contrastes de tensión y distensión, de movimiento y reposo, mediante el uso de disonancias y consonancias de acordes. El movimiento de alejamiento respecto a la tónica se experimenta como tensión y posteriormente se vuelve al origen con una resolución. En la cadencia o cierre toda la música tonal se mueve hacia la resolución con el acorde tónico regulando todas las demás combinaciones armónicas, trayéndolas de nuevo hacia sí, representando la autoridad, la estabilidad, el reposo. Supramusicalmente, a lo largo de la historia de la cultura burguesa subyace esta actitud nostálgicamente dolorosa de escape y retorno que tan eficazmente expresa el movimiento base de la tonalidad.

Esta convergencia periódica hacia el punto de reposo posibilitó la aparición de estructuras musicales cada vez más extensas, las áreas de expectación tonal y de resolución se fueron situando en la obra a mayor distancia entre sí. A medida que la sociedad dominante 'progresa', ha de esforzarse por buscar el acuerdo y el asentimiento común entre sus sujetos –armonía– desde unas distancias de alienación cada vez mayores; no es sorprendente que, como consecuencia, la tonalidad desarrollara también partidas más lejanas desde la seguridad y el reposo de la tónica para retrasar cada vez más la gratificación final. La marcha forzada del progreso encuentra de este modo su paralelismo con el vaivén racionalizado de la armonía tónica dominante y con su persistente carácter patriarcal.

Tres siglos de tonalidad también han enterrado en el olvido una gran variedad de posibilidades rítmicas anteriores, que fueron suprimidas al reducir la enorme riqueza interior del ritmo a una alternancia esquemática de 'tensión' y 'distensión'. El ascenso de la tonalidad coincide igualmente con la llegada al poder del pensamiento simétrico y de la estructura musical simplificada, la posibilidad de conseguir un cierre por medio de la uniformidad. Chenneviére, al comentar el nuevo sistema de notación tonal simplificado e intelectualizado, detectó "un empobrecimiento radical de la música occidental", refiriéndose principalmente al balanceo simétrico de frase contra frase y al énfasis en la repetición de acordes.

A principios del siglo XIX, William Chappell publicó una colección de "aires nacionales ingleses" (canciones populares), en los que impuso patrones armónicos académicos a las melodías folclóricas que se conservaban, suprimió las más viejas y "cuadró" los "tonos irregulares" de las mismas. La dicotomía básica clave mayor/clave menor había triunfado. Busoni concluía: "Los símbolos armónicos han puesto coto a la expresión de la música". La historia de la tonalidad evolucionó en paralelo a la de la jerarquía nacionalizada y centralizada que invadió la vida económica, política y cultural. Las estructuras prefabricadas de expresión monopolizaron la subjetividad musical y los patrones del deseo. Clifford Geertz establece un acertado juicio al respecto: "Uno de los hechos más significativos de la condición humana puede ser, finalmente, que todos empezamos con un equipamiento natural para vivir mil vidas distintas, pero acabamos viviendo todos la misma".

La tonalidad en la música puede compararse al realismo en la literatura o a la perspectiva en la pintura, pero se encuentra más profundamente arraigada que en éstas. Esto implica que las distinciones entre clases y las diferencias sociales adquieren mayor solidez con el visto bueno de una música 'universal' basada en la clave, puesto que la tonalidad definió los objetivos del consumo y de la apreciación musical de la masa. No existe lenguaje hablado sobre el planeta que pueda competir con la accesibilidad que la tonalidad nos ha proporcionado como medio de expresión humana.

Cualquier estudio histórico que omita la música corre el riesgo de dar una visión parcial de la sociedad. Considérense, por ejemplo, los esfuerzos de Carlomagno en el siglo IX por establecer uniformidad en la música litúrgica de su imperio por razones políticas, o el órgano de la Catedral de Winchester en el siglo X, con sus cuatrocientos tubos: la cumbre de la tecnología occidental de su tiempo. Puede argumentarse que la música, como mínimo, nos provee de buenas 'claves' para comprender algunos de los cambios de esta civilización.

Volviendo a la tonalidad, podemos situar sus orígenes en la transición de la Edad Media a la era renacentista, según la división histórica convencional. El eminente medievalista Bloch considera que la sociedad medieval era más desigual que jerárquica, lo cual respalda definitivamente la interpretación de John Shepherd de los débiles comienzos del sistema tonal como la codificación de una nueva ideología musical jerárquica. El punto de vista medieval, local y descentralizado, era relativamente tolerante con visiones del mundo y formas musicales distintas a la propia y no las consideraba peligrosas para el principio ideológico feudal. El floreciente mundo moderno, en cambio, se caracterizaba por una mayor división del trabajo, la abstracción y un talante totalitario e intolerante. La imprenta y la consecuente alfabetización, que resultaron corrosivas para las tradiciones orales y el boca a boca, provocaron en parte este cambio, ya que la tipografía móvil proporcionó un modelo para la utilización proto-industrial de los individuos como partes mecánicamente interactivas de una maquinaria. No en vano, la invención de la imprenta dio un gran empuje a la notación musical y originó el rol del compositor, al separar al creador del intérprete, que después sería menospreciado. Así, la cultura occidental produjo, en un breve plazo, su obra musical completamente anotada, lo que facilitó una teoría formal de la composición, a costa

de perderse la improvisación a partir de ciertas pautas propia del periodo anterior. La alfabetización por medio de la imprenta y su uniformidad dinámica impulsaron el desarrollo progresivo de la armonía.

Algunos musicólogos han identificado ya en los finales del siglo XIII una obsesión repetida por refrenar la "preocupante independencia" de las líneas vocales individuales de la música polifónica en pro de la armonía y el orden. El Ars Nova, principal forma musical del siglo XIV, ilustra algunas de las tendencias de este largo periodo de transición de la polifonía prearmónica. Anteriormente, sobre todo en Francia, el Ars Nova había llegado a un grado de complejidad rítmica impresionante, que la música europea no volvería a conocer hasta cinco siglos después con *La Consagración de la Primavera* de Stravinsky. Pero esta auténtica complejidad, que se asentaba cada vez más en una concepción abstracta del tiempo, condujo a un extraordinario refinamiento de la notación, con lo cual se alejó de la música basada en la voz cantada, la sutileza melódica y la flexibilidad rítmica. Toda formalización parece implicar siempre cierta reducción, y así vemos que a mitad del siglo XV ya aparece una afinidad incipiente por las relaciones tónicas dominantes.

La considerable pérdida de espontaneidad rítmica tras la Edad Media reflejaba una domesticación social en aumento y dos características ya típicamente renacentistas: la especialización de la orquesta y de sus secciones y la creación de una clase de *virtuosi* altamente especializados, conforme a una mayor división general del trabajo. También se acentuó el énfasis en el espectador, a finales del siglo XVI apareció por primera vez una música que no implicaba otro espectáculo que el de unos señores trabajando, sin ninguna intención de provocar movimiento o acompañar al canto, una música hecha sólo para ser consumida pasivamente.

La música renacentista sigue siendo vocal en su mayor parte, pero durante este periodo la música instrumental se independiza y desarrolla por vez primera una variedad de formas autónomas conocida en conjunto como "música absoluta". La música europea, cada vez más secularizada bajo la incontestable hegemonía de los Países Bajos entre los años 1400 y 1600, adopta un aspecto matemático, influida por el espíritu del capitalismo mercantil holandés. El poder del sonido sufrió una intoxicación de efectos corales masivos cuando se auna-

ron en un mismo cuerpo armónico las numerosas voces de una composición, antes independientes.

Pero la emergente armonía tonal aún no era del todo igual a la tonalidad actual. Las escalas modales, que habían sido suficientes desde la Alta Edad Media hasta finales del siglo XVI, aumentaron de ocho a doce modos y en ese preciso momento iniciaron su declive para dar paso a dos modos menos fluidos: la polaridad escala mayor/escala menor. "La inquietud y la desilusión del último Renacimiento", según Edward Lobinsky, produjeron una estructura tónica dominante que se basaba en los conceptos de coherencia y unidad, y esa fue la gran contribución de la música a la hegemonía cultural de la sociedad de clases. Nuestro actual sentido armónico, en el que el tono es la suma de muchas notas agrupadas en vertical, es una idealización de la armonía jerárquica social.

En *La Crisis Europea de 1590*, Peter Clark cita a un escritor español de 1592: "Inglaterra sin Dios, Alemania en escisión, Flandes en rebelión, Francia con todos los males juntos". Henry Karmen advierte que "probablemente nunca antes en la historia de Europa habían coincidido tantos levantamientos populares simultáneamente". Aún no se había impuesto la tonalidad, pero bien pronto llegaría a figurar entre las ideas dominantes de la sociedad para jugar su rol apaciguador y canalizador del deseo.

A medida que desaparecía la polifonía, el sistema de clave moderno resurgió con más fuerza bajo nuevas formas en los primeros años del siglo XVII, principalmente con la ópera, a la que Monteverdi dio un gran impulso en Italia. Esta representación de las emociones de un modo intencionadamente retórico era la primera estructura musical pagana en occidente a una escala lo suficientemente extendida como para rivalizar con la música religiosa. Según H.C. Colles, en estas primeras fases de la ópera "creció el gusto por la tonalidad, que otorgaba a las nuevas obras una apariencia metódica y estable, y se inauguró una nueva era en el arte".

Este interés creciente por la tonalidad central prospera en el siglo XVII con Descartes. Con su racionalismo matemático y mecanicista, y su atención específica a la estructura musical, Descartes potenció el nuevo sistema tonal con el mismo espíritu con que puso conscientemente su filosofía científica al servicio de un gobierno fuertemente centralizado. Según Adorno, la música polifónica contenía

elementos autónomos, no cosificados, que representaban esa "alteridad" que la consciencia cartesiana debía eliminar.

El caldo de cultivo que favoreció este desarrollo tonal fue el virulento retorno de la conflictividad social en los últimos años del siglo XVI. Hobsbawm localizó en el siglo XVII la crisis por excelencia; Parker y Smith (*La crisis general del siglo XVII*) interpretaron que esta "explosión de la inestabilidad política" en Europa iba "dirigida en su mayor parte contra el Estado, especialmente durante el periodo 1625-1675". El siglo anterior había presenciado la época dorada del contrapunto, que alcanzó su apogeo con Palestrina y Lassus, cuyo ideal era una armonía social estática que había de ser imitada en la música. La estética barroca se correspondía con las crisis que comenzaron en la última década del siglo XVI y desembocaron en el desastre económico general de 1620. El Barroco supuso el rechazo a la calma clásica y sus refinamientos polifónicos; su esencia consistía en moverse junto a la turbulencia para poder controlarla, de ahí que combinara el movimiento continuo con el formalismo. Aquí fue cuando el concierto alcanzó su mayoría de edad, relacionado por algo más que la etimología con *consensus*. Derivado de la voz latina *concertare*, acuerdo alcanzado entre elementos disonantes, el concierto barroco reflejaba las revueltas sociales y la gran necesidad de autoridad del sistema.

La armonía es homofonía, no polifonía; la polifonía y la armonía son irreconciliables en esencia. En lugar de combinar las distintas voces de manera que cada una conserve su propia individualidad, la armonía hace que escuchemos, en el fondo, un solo tono. En la conflictiva época barroca, la homofonía rebasó y suplantó a la polifonía, con connotaciones ideológicas obvias. Los sonidos, que surgen independientes, vienen a formar un bloque compacto cuya función es servir de fondo a la melodía y registrar la nota en movimiento en su lugar dentro del sistema tonal. La armonía se proclamó a sí misma imprescindible para la música, llegando a cambiar en el proceso la naturaleza misma de la melodía. El ritmo también se vio afectado por la armonía; de hecho, la división de la música entre barras fue dictaminada por el nuevo y omnipresente ritmo armónico.

Spengler consideraba que la música pasó a ser la más importante de las artes en Europa, superando a la pintura, en torno al año 1670. La eclipsó en el mismo momento en que la tonalidad estuvo definitivamente enunciada; de esta manera la música se tuvo que

escribir en el idioma de una tonalidad completamente establecida, sin discusión alguna, durante dos siglos y medio. La expresión de intereses subjetivos inmediatos con el obligado código generalizador de la tonalidad se corresponde, también desde ese momento, con la concepción legal del "hombre razonable" de Dunwell, aunque uno se siente tentado a decir más bien 'moderno' o 'domesticado' en lugar de 'razonable'.

Existen otras coincidencias temporales bastante curiosas. John Wolf, en *El nacimiento de los Grandes Poderes, 1685-1715,* sitúa la evolución del poder supremo del estado paralelamente a la de la tonalidad central. Y Bukhofzer escribe, "Tanto la tonalidad como la gravedad fueron descubrimientos del periodo barroco hechos exactamente al mismo tiempo". La importancia de la física newtoniana radica en que la gravitación universal ofrecía un modelo que enfatizaba una ley inmutable y la resistencia a los cambios; sus movimientos ordenados, válidos a escala universal, proporcionaron un cosmos unificado, ejemplo a imitar por el orden político y económico, tal y como hizo la tonalidad. En el nuevo sistema armónico, el tono principal, el más fuerte y dominante, gravita por debajo del tiempo, convirtiéndose en la base fundamental del acorde. Por increíble que parezca, las leyes de la tonalidad son casi intercambiables por las de la gravedad.

Hacia finales del siglo XVII, Inglaterra ejemplificaba en su música tendencias sociales más generales. Los críticos North y Mace escribieron sobre la desaparición del violinista aficionado. Peter Warlock señaló que en la composición "la parte escrita propició los fuegos artificiales y la elaboración de patrones". La música de cámara familiar disminuyó, el hábito de la escucha pasiva se incrementó en detrimento de las reuniones populares con sus canciones y bailes. La tonalidad victoriosa jugó un papel fundamental en una reestructuración social y simbólica a gran escala, y no sólo en Inglaterra.

Nacida en el Barroco, el principal vehículo de la tonalidad fue la sonata (es decir, 'interpretada', por oposición al movimiento simple de la *canzona*, 'cantada'), que llegó a eclipsar a casi todas las composiciones instrumentales de varios movimientos que siguieran un plan formal preconcebido. La forma de la sonata nació como un crecimiento orgánico de la tonalidad armónica, y sus simetrías se correspondían con la organización interna, también simétrica, de la gramática tonal; su estructura requería que la música que aparece primero

como un alejamiento de la tónica hacia una nueva clave polarizada se reinterpretara finalmente en el área tónica original para restablecer el balance total. Incluso los desafiantes finales de las óperas de Mozart, nos recuerda Rosen, tienen la estructura tonal simétrica propia de la sonata. Durante la última época del Barroco, a finales del siglo XVIII, la simetría seguía en auge; de hecho, fue finalmente reconocida y se convirtió en una de las virtudes cardinales de la música.

La fuga característica del contrapunto anterior a la sonata era completamente equilibrada y carente de drama, porque reflejaba una jerarquía social más estática. La nueva forma de la sonata, con su conflicto entre dos temas, su nota clave y el desarrollo y repetición de frases, presuponía una dinámica capitalista; su estilo fugal se terminó de fraguar cuando la tonalidad se había impuesto ya totalmente y su movimiento era principalmente secuencial. La sonata clásica es autogenerativa, se va desarrollando como una paulatina revelación de su potencial interior, inicialmente oculto. La fuga de la sonata se mueve obedeciendo a su ley inicial, como un cálculo, acorde al racionalismo de la Ilustración; los temas de la sonata muestran un dinamismo que anuncia un salto cualitativo hacia la dominación de la naturaleza, inaugurado por el capitalismo industrial.

A principios del siglo XVII el estudio de Rubens se convirtió en una auténtica fábrica; su producción de más de 1200 pinturas no tenía precedentes en la historia del arte. Un siglo más tarde, Haydn y Mozart, utilizando la forma de sonata de rigor, fueron capaces de dejar tras de sí una producción de ciento cincuenta sinfonías. Quizá no sea muy original, o suponga negar el genio de algunos creadores, el considerar este mecanismo como un precedente cultural de la producción en serie. Curiosamente, puede añadirse que la música de la sonata, al contrario que el complicado estilo fugal tardío, tenía que ser predecible, agradable. Como la misma tonalidad, "el ciclo de la sonata afirma el final feliz, se dirige hacia la reconciliación, hacia la salvación de las luchas, tormentos y dudas internas del primer y segundo movimiento antes de su conclusión", en palabras de Robert Solomon.

El principio formal de la sonata también implica la idea de incremento progresivo de la actividad, un dinamismo acumulativo que consigue excluir lo específico, dominar mediante la generalización. Gracias a este efecto, la sonata encarna una respuesta triunfal a la necesidad burguesa de formas generalizadas y expresa su tendencia

a los valores 'universales' y a la hegemonía mundial de la cultura europea.

En el siglo XVIII empieza a tomar forma la noción moderna de autonomía de la música, gracias a la proclama (aún viva) de verdad universal, especialmente ligada a Bach y a Mozart. La solemnidad orgullosa de los oratorios de Haendel nos habla de la ascensión de una Inglaterra imperialista y del deseo de legitimar esa ascensión, pero fue Bach quien articuló de modo más efectivo los valores sociales de la burguesía en ciernes: el racionalismo, la objetividad, las verdades universales.

Los precursores de Bach habían esbozado una estructura adecuada a la tonalidad, pero fue él quien perfeccionó y precisó esa estructura, combinando el drama y los objetivos del barroco tardío con aspectos del ideal contrapuntístico anterior, más profundo. Es interesante apuntar que las formas anteriores, más estáticas, sobrevivieron en el siglo XVIII, aunque ya había comenzado su declive; esta supervivencia queda patente en esos desarrollos secuenciales por los que Constant Lambert llama irrespetuosamente a Bach "máquina de coser", igual que Wagner hablaba de un Mozart poseído "a veces por una regularidad casi trivial".

Pero si bien Bach representaba la apoteosis de la tonalidad basada en la armonía, se levantaron algunas críticas respecto a esa verdad absoluta. Rousseau, por ejemplo, veía la armonía como otro síntoma más de la decadencia cultural europea, como la muerte de la música. Fundamentaba esta opinión extrema en la depreciación sufrida por la melodía armónica y en una percepción de los sonidos musicales que estaba limitada a la estructura interna de sus elementos, con la consiguiente ruptura de la experiencia del oyente. Goethe también tenía dudas respecto a la artificialidad y cosificación de una tonalidad completamente desarrollada, pero no las expresó tan claramente como Rousseau.

Hacia el año 1800, ya se dominaban por completo todas las posibilidades de la música instrumental, un punto al que se había llegado en la pintura casi trescientos años antes. El cambio más importante en la tonalidad del siglo XVIII, debido en gran parte a la consolidación de la idea de igualdad (la división de la octava en doce semitonos exactamente iguales), fue una separación todavía más marcada entre la tónica y la dominante y un ensanchamiento del rango

que se obtenía con la modulación de la clave. A comienzos de siglo, la clave ya podía mantenerse durante ocho o más compases. A finales del siglo, Mozart, Haydn y Beethoven habían extendido la autoridad de las relaciones armónicas a cinco o incluso diez minutos.

No obstante, esta extensión de la órbita tonal trajo consigo una disminución de la fuerza gravitatoria de la tónica; en Beethoven, a comienzos de la era romántica, ya se puede apreciar cierto debilitamiento de la estructura tonal. Las innovaciones temáticas de Beethoven fueron su clímax de expresión emocional, el amplio abanico de sentimientos expresados y la lucha por la libertad individual como motivo central, justo cuando la derrota de los Ludditas en Inglaterra presagiaba la supresión de la expresión emocional y de la libertad individual en la sociedad. Muchos afirman que Bach, en cambio, partió de un acto de alienación para, posteriormente, negarse a reconciliar en su música lo que resultaba irreconciliable en la sociedad; esto se puede apreciar con mayor claridad en sus últimos cuartetos, que nos recuerdan la angustia y el vacío de la última música de Mozart.

La música, el arte del Romanticismo por excelencia, se convirtió en el medio de expresión más privilegiado. Fue en la época de Beethoven, o poco después, cuando al compositor se le otorgó el estatus de filósofo, en claro contraste con el rol de casi sirviente que les había tocado desempeñar a Haydn y a Mozart. Volviendo al terreno social, tal vez la llamada 'fuerza redentora' de la música nunca haya sido tan evidente como en la interpretación de la ópera de Auber, *La Muette de Portici*, que desencadenó la revolución de Bruselas de 1830. Poco después, Walter Pater afirmaba: "Todo arte aspira constantemente a la condición de la música"; sentencia que nos habla de la música como culminación de las artes y del poder que la tonalidad le confiere. En este último sentido, Schopenhauer, en un escrito sin rival filosófico alguno, también celebraba las facultades tonales de la música, superior a las palabras como expresión directa de la conciencia interior.

Adorno hablaba de los "desbordantes arrebatos del Romanticismo" y Marothy explicaba los temas más frecuentes: la soledad, la nostalgia, el esfuerzo por recuperar el sentido de algo irremediablemente perdido. Pero el drama del rescate no era sólo la moda literaria del momento, lo encontramos también a menudo en la músi-

ca, como en el *Fidelio* de Beethoven. Schubert llegó a preguntarse si acaso existía algo llamado música alegre, como respuesta a una Europa en industrialización, y obtuvo la contestación en el elegíaco y resignado Brahms y en el pesimista Mahler, ya en el Romanticismo tardío.

En este periodo la armonía reinaba de modo indiscutible; los grupos orquestales favorecían la masificación y la unificación en la interpretación de cada sección instrumental, con el fin de prolongar e intensificar el tema central mediante relaciones armónicas orientadas a transmitir el significado por encima de otros aspectos de la música. Era la época de las grandes potencias orquestales, diseñadas para explotar las fuerzas compulsivas del tono mediante la coordinación de las diversas funciones especializadas. De este modo, con una concepción cada vez más sistematizada de la estructura musical, la música Romántica adoptó el paradigma de perfección del método industrial. A medida que avanzaba el siglo XIX, un número mayor de compositores sentía que el lenguaje musical quedaba atrapado en las constricciones sintácticas y formales de la tonalidad, un vocabulario armónico demasiado estandarizado, abandonado a regularidades simétricas vacías. La música parecía estar perdiendo su anterior poder expresivo, aplastada bajo el peso de sus propios hábitos.

Al igual que el capital, que por entonces iniciaba su expansión, la orquesta moderna perseguía la ilusión de un crecimiento indefinido. Pero la exageración y el gigantismo románticos (por ejemplo, la *Sinfonía de los Mil* de Mahler) a menudo se utilizaron sólo para crear un conjunto limitado de sonidos homogeneizados, una uniformidad de timbre.

Al hablar de expansión nos viene a la mente el esfuerzo de Wagner con una simple ópera económica, de repertorio; la obra resultante fue la inmensa agonía de *Tristán e Isolda*, de cinco horas de duración. O sus series de los *Anillos*, basadas en el mito épico Nibelungo de deseo y muerte perpetuos, con las cuales ansiaba superar cualquier espectáculo concebible, y que llevaron a Nietzsche a afirmar: "Existe un significado profundo en el hecho de que la ascensión de Wagner coincida con la del Imperio". El retrato operístico del Kaiser Wilhelm I tras un cisne y luciendo un casco Lohengrin refleja con bastante elocuencia la deuda que se tenía con Wagner por celebrar y consagrar el orden social del segundo Reich alemán. Si el *Tristán* era el preludio del desarrollo político de la Alemania

Bismarckiana, esta última encontró la justificación y la mística de su autoritarismo en la religiosidad pseudoerótica del *Parsifal*.

Wagner pretendía instaurar un resurgir de todas las artes fusionadas en una forma elevada de ópera, que desbancaría a la religión dogmática. Proyectaba la dominación absoluta del espectador a través de la grandiosidad y la pomposidad de sus producciones musicales, bombardeándole los sentidos con su sensualidad perfumada. Su vanidad le llevó a pretender la abolición de la Iglesia y del Estado, que habían perdido su razón de ser gracias a su invención neopaganista y neonacionalista. Se puede apreciar que sus intenciones para con el arte eran aún más grandiosas que las del propio capitalismo industrial, aunque hablaban el mismo lenguaje de poder.

Y lo que es más importante, Wagner también representa el derrumbamiento del sistema armónico clásico. Al margen de toda su grandilocuencia y sus esfuerzos en pos de una autoridad máxima, la suya es la música de la duda. Su música permaneció fiel a unas directrices mínimas de tonalidad latente pero, en el *Tristán* concretamente, la validez imperecedera de la armonía tonal ya estaba refutada. Wagner la había extendido hasta sus límites últimos y había agotado sus últimos recursos.

La partitura de la *Canción de la Tierra* de Mahler viene anotada en parte con un "sin expresión". El Romanticismo posterior a Wagner parecía volver a los orígenes, aunque al mismo tiempo algo nuevo se estaba fraguando. La armonía seguía mostrando síntomas de colapso y paulatinamente se iban tomando más libertades frente a la anterior soberanía absoluta del sistema tonal de mayor/menor (p. e. Debussy). Mientras tanto, como el capital requería más recursos del 'Tercer Mundo' para mantener su estabilidad, la música iba adquiriendo visos imperialistas, dada su gran necesidad de transfusiones folclóricas (p. e. Bartok).

En 1908, el *Segündo Cuarteto en Fa Menor Sostenido* de Arnold Schoenberg logra una ruptura decisiva con el desarrollo armónico: se trata de la primera composición atonal. El movimiento en cuestión comienza apropiadamente con las siguientes palabras de la soprano: "Ich fühle Luft von anderen Planeten" ("Siento el aire de otros planetas").

Adorno describió esta enérgica apertura de la música atonal como "una expresión del sufrimiento no mitigado, no limitado por

convención alguna", "plagada de elementos de barbarismo" y "a menudo hostil a la cultura". El rechazo a la tonalidad permitió expresar la subjetividad más intensa, la soledad del individuo bajo la dominación tecnológica. Sin embargo, aún se hallaban presentes las equivalencias con las que se universaliza y objetiviza la emoción humana, aunque liberadas del control centralizado de las "leyes de la armonía". La emancipación de la disonancia de Schoenberg permitió presentar las pasiones humanas con una inmediatez sin precedentes, gracias a armonías disonantes que tenían poca o ninguna tendencia que resolver. Con la renuncia al dominio de la tonalidad y a la resolución se privó al oyente de ese mínimo apoyo o seguridad decisivos; la obra atonal de Schoenberg a menudo parece histéricamente emocional debido a la ausencia de puntos de reposo real. "Se conduce frenéticamente hacia lo inalcanzable", apunta Leonard Meyer.

En este sentido, la atonalidad fue la manifestación más extrema de la agitación social antiautoritaria en la sociedad de los cinco años anteriores a la I Guerra Mundial. El abandono de la tonalidad por parte de Schoenberg coincide con el abandono de la perspectiva en la pintura por parte de Picasso y Kandinsky (en 1908). Pero con estos "dos grandes gestos negativos" en la cultura, como han sido calificados, fue el compositor quien se encontraba empujado a un vacío público. La atonalidad de Schoenberg, con su rotunda denuncia de la alienación y su negativa a presentar cualquier escena humana que no fuera agreste, ardua o salvaje, era demasiado amenazadora y provocadora como para encontrar gran aceptación. El pintor expresionista August Macke escribe a su colega Franz Marc tras una tarde en el estudio de Schoenberg en 1911: "Imagínate una música en la que la tonalidad se ha abandonado por completo. Me venían a la cabeza constantemente las grandes composiciones de Kandinsky; sin una sola clave... esta música que deja cada nota por sí sola". Desgraciadamente, su admiración por un logro tan radicalmente libertario no fue compartida por muchos, ni tampoco expuesta ante muchos.

Tal y como explica la carta de Macke, antes de la ruptura atonal la música llegaba al significado a través de las relaciones de los acordes respecto al centro tonal. En su *Tratado de Armonía*, Schoenberg resumía bien el antiguo sistema: "Se ha tratado siempre de referir todos los

resultados a un centro, a un punto de dónde emanar... La tonalidad no sirve; antes al contrario, exige ser servida."

Algunos defensores de la tonalidad, por otra parte, han adoptado un punto de vista francamente autoritario, sabiendo que lo que había en juego era algo más que simples cambios en la música. *La Morfología Musical* (1983) de Levarie y Levy, por ejemplo, parte de la premisa filosófica de que "el caos es inexistencia", para pasar después a la posición política: "La rebelión contra la tonalidad es una revolución igualitaria." Van más allá al tachar la atonalidad de "fenómeno contemporáneo generalizado", y comentan con disgusto que "el miedo obsesivo a la tonalidad revela una aversión profunda hacia el concepto de jerarquía y rango". Esta postura es una reminiscencia de la tesis de Hindemith de que es imposible negar la validez de las relaciones jerárquicas de las notas, por tanto "no existe una cosa que sea música atonal". Tales comentarios buscan, obviamente, defender algo más que la forma musical dominante: defienden la autoridad, la normalización, la jerarquía y cualquier gramática cultural que garantice un mundo definido por tales valores.

El experimento atonal de Schoenberg también sufrió las secuelas de la derrota de la I Guerra Mundial, que provocó una profunda disonancia social. En los primeros años 20 se abandonó el radicalismo asistemático de la atonalidad: no quedó ni una sola nota 'libre'. En ausencia del centro tonal, Schoenberg ideó el conjunto totalmente reglado de los doce tonos, que, como señaló Adorno, "suprime casi por completo al sujeto". La dodecafonía o serialismo, como también fue llamado, sustituyó a la tonalidad como forma de obediencia, en correspondencia con una nueva fase de industrialización cada vez más sistematizada, fruto de la Primera Guerra Mundial. Schoenberg forjó nuevas leyes para controlar lo que se había liberado tras la destrucción de las viejas reglas tonales de la resolución, nuevas leyes que garantizaran una comunicación más fluida entre los doce tonos y que expresaran la creciente necesidad del capital de una recirculación mejorada. La técnica serial es una especie de integración total en la que se controla estrictamente el movimiento, como con un trámite burocrático. Su retroceso conceptual hacia el orden dominante implica que mientras se logra una mayor circulación por medio de sus nuevas reglas estandarizadas (no se ha de repetir ninguno de los tonos antes de que hayamos oído los otros once), el control concentrado en realidad per-

mite sólo unos resultados muy limitados. Esto se percibe claramente en la extrema corrección y brevedad de muchas de las obras de Webern, el discípulo más aventajado de Schoenberg; en ocasiones encontramos tantas pausas como notas, mientras que, por ejemplo, la segunda de sus tempranas *Tres Piezas para Cello y Piano* dura tan sólo trece segundos.

El antiguo sistema armónico, con sus puntos de referencia en clave mayor/clave menor, nos proporcionaba lugares de partida y de destino inteligibles. El serialismo acordó un uso igual para cada nota, haciendo viable cualquier acorde y provocando una sensación de desarraigo y fragmentación adecuada a una época de dominación más difusa, sin tradición.

Como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, el arte musical en general comenzó a fragmentarse. Stravinsky encabezó la tendencia neoclasicista, que reclamaba un centro tonal a pesar de los vientos de cambio que corrían. Anclado firmemente en el siglo XVIII, para un número creciente de compositores, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, el Neoclasicismo no parecía ser la solución a los problemas teóricos de la música. Pierre Boulez, destacada figura serialista, tachó de "burla" su descarado carácter anacrónico y su rechazo a los avances. Sin embargo, la música neoclásica parecía compartir al menos un aspecto del nuevo movimiento serialista: su carácter austero, a veces crudo, en línea con el sentimiento general de restricción y pesimismo. Benjamin Britten se preocupó por el problema del sufrimiento, mientras que muchas de las obras de Aaron Copland evocaron la soledad de las ciudades industriales, donde toda su energía se veía privada de auténtica vitalidad. Vaughan Williams, otro de los grandes tradicionalistas, finalizaba su obra maestra *Sexta Sinfonía* con algo que sólo puede describirse como una declaración de nihilismo absoluto.

Hacia los años cincuenta, el serialismo se percibía ya como algo demasiado establecido, con una disciplina demasiado severa, dando pie a la aparición de la llamada "música casual" (también "música aleatoria" o "indeterminismo"). Identificada popularmente con John Cage, la música casual parecía formar parte del alejamiento general del individuo –se llegaría aún más lejos con la composición electrónica o generada por ordenador– donde la voz humana desaparece e incluso a menudo se elimina al intérprete. Paradójicamente, los efectos estéticos

conseguidos con métodos aleatorios son los mismos que los conseguidos con una música totalmente ordenada. El minimalismo de Reich, Glass y demás se acerca a un neoconservadurismo de mercado de masas por su pobreza de ideas agradable y repetitiva. Iannis Xenakis, imitando a su maestro Le Corbusier en su periodo brutalista, puede considerarse el abanderado del trabajo de alta cibernética: buscaba una "aleación de música y tecnología" basada en sus investigaciones con "invariantes lógico-matemáticos".

El arte musical se encuentra hoy día cercado por una serie de influencias dispersas, por la ausencia de cualquier lenguaje unificador, de práctica común. El principal resultado de todo esto –si es que uno puede utilizar la palabra resultado en un contexto tan enervado– consiste en una fría inexpresividad completamente a tono con la enorme escalada de alienación, objetivación y cosificación que ha producido el capitalismo tardío a escala mundial. Una sociedad dividida debe enfrentarse finalmente a un arte dividido: el paisaje no 'armoniza'. Se trata de una época a la que quizá no se pueda dar ya un equivalente musical; seguramente se ha vuelto demasiado indisciplinada y demasiado lóbrega como para componerla y resolverla con un final tonal, de cadencia. Cuando el arte e incluso la simbolización misma parecen falsos, cabe preguntarse dónde está la fuerza que puede mantener viva la música, donde está la magia.

"Todo arte es mortal, no tan sólo los artefactos individuales sino las artes mismas", escribió Spengler. El arte, con la música al frente, bien podría ya estar en la era de su desaparición, tal y como Hegel predijo. *Música tras la modernidad* (1979) de Samuel Lipman, anunciaba la enfermedad terminal de la música, de la que dijo que "vive de las rentas de la explosión de creatividad producida en la etapa comprendidad entre Bach y la Primera Guerra Mundial". Por supuesto, esta merma de la creatividad forma parte de una entropía general en la que el capital, según las acertadas palabras de Lipman, se vuelve tóxico y, sin lugar a dudas, autodestructivo. Adorno señala que "cada vez hay menos obras del pasado que continúen siendo buenas; es como si todas las reservas de cultura se estuvieran agotando".

Algunos se limitarían a guardar en un museo piezas de tonalidad a cualquier coste y a quejarse de la carestía de nuevas reservas. Ese es el sentido de casi todos los lamentos estándar al respecto, como en *¡Atención música! Un estudio de la música en declive* (1934), de

Constant Lambert, o *La agonía de la música moderna* (1955) donde Henry Pleasants nos dice que "la fuente que durante trescientos años nos ha regalado un manantial aparentemente inagotable de bella música se ha secado", o Roland Stromberg en *Después de todo* (1975): "Es duro... pensar que la música seria ha llegado a un estado de total decadencia". Pero la misma sentencia de muerte vaticinan también los "no anticuados"; una conferencia leída en 1983 por el respetado compositor serialista Milton Babbitt tenía por título "La improbable supervivencia de la música seria". Anteriormente, Babbitt, ante la impopularidad del arte musical contemporáneo, había anunciado de modo desafiante y poco realista la "eliminación completa de los aspectos públicos y sociales de la composición musical", y escribió un artículo titulado "¿A quién le importa que escuches?".

La escasez de público para la música 'difícil' es obvia. Si Bloch juzgó bien al señalar que "todo lo que oímos es a nosotros mismos", también sería correcto concluir que el oyente no desea encontrar en la música ese elemento de confrontación con nuestro tiempo. Adorno se refería a la música de Schoenberg como el reflejo de un mundo roto y vacío, Milan Rankovic replicaba que "no se puede amar tal reflejo porque reproduce el mismo vacío en el espíritu del oyente". La pregunta siguiente, relacionada con los propios límites del arte, es si la lucha contra la alienación en la música puede resultar efectiva en la lucha contra la alienación en la sociedad.

La música moderna, a pesar de haberse escindido y de haber abandonado el viejo paradigma tonal, obviamente no ha borrado la popularidad de los maestros Barrocos, Clásicos y Románticos. Y en el campo de la educación musical, la tonalidad se sigue imponiendo a todos los niveles; a los estudiantes de composición se les enseña que la dominante "exige" una resolución, que "debe resolverse" hacia la tónica; y el sentido musical de los estudiantes se evalúa en los términos de las irrefutables reglas y categorías armónicas. La tonalidad, ya debería haber quedado claro a estas alturas, es una ideología en términos puramente musicales, una ideología que persevera.

Uno se pregunta porqué el arte de la música, que siempre veneró las tradiciones, experimentó semejante ruptura, mientras que toda la música pop (y casi todo el jazz, que heredó su sistema armónico de la tonalidad clásica europea), que a menudo las desprecia profundamente, se ha mantenido intacta. No existe forma alguna de música

popular en el mundo industrial fuera de la conciencia tonal de la masa. Como bien dijo Richard Norton: "Se trata de la tonalidad de la iglesia, la escuela, la oficina, el desfile, la convención, la cafetería, el puesto de trabajo, el aeropuerto, el avión, el automóvil, el camión, el tractor, el restaurante, el vestíbulo, el bar, el gimnasio, el burdel, el banco y el ascensor. Temerosos de no tenerla bajo los pies, los hombres se la encadenan ahora al cuerpo para poder caminar a su compás, correr a su ritmo, trabajar a su son y relajarse con ella. Está en todas partes. Es la música y escribe las canciones."

También está totalmente integrada en la producción comercializada de masas como un producto más de la cadena de montaje. La música nunca cambia su fórmula aparentemente eterna, a pesar de las variaciones superficiales; la 'buena' canción, la canción armónicamente comercializable, contiene menor número de acordes distintos que una balada del siglo XIV. Su potencial expresivo se mueve sólo entre los márgenes de la elección del consumidor, donde, como señalan Horkheimer y Adorno, "se le da algo a cada uno para que nadie escape". Como un código unidimensional de la sociedad de consumo, se trata de un curso de preparación social pasivo.

La música, reducida a sonido de fondo que ya ni siquiera se toma a sí misma en serio, es a la vez un elemento central y omnipresente en nuestro entorno. La inmersión en la tonalidad es a la vez distracción y control persuasivo, ya que el silencio del aislamiento y el aburrimiento se han de llenar con algo. Nos reconforta, negando la cosificación del mundo, haciéndonos creer –como Beckett puso de manifiesto en *Final de partida*– que nada está ocurriendo, que nada cambia. La música pop también nos regala, con el placer de la identificación, esa experiencia inmediata de identidad colectiva que sólo la cultura de masas puede producir, inconsciente de la ideología autoritaria oculta en la tonalidad.

La música rock fue una 'revolución' comparada con la música pop anterior en cuanto a las letras y al *tempo* (y al volumen), pero ni siquiera se llegó a concebir una tímida revolución tonal. Varios estudios han demostrado que la música tonal, en todas sus formas, apacigua la rebeldía; téngase en cuenta cómo el punk ha estandarizado y comercializado el cliché de la burla musical. Ya no es sólo la música de relajación, como las composiciones New Age, la que rechaza lo negativo como peligroso y nocivo, como hizo en su día el Realismo

Socialista, y la que nos ayuda a mitigar la opresión diaria. Seguramente hará falta algo más que rockeros destrozando sus guitarras en el escenario –aunque los límites de la tonalidad puedan hallarse tras tales actos– para apuntar a una nueva era.

Como el lenguaje, la tonalidad ha estado históricamente caracterizada por su falta de libertad. La sociedad nos hace tonales: únicamente con la eliminación de esa sociedad se superarán las gramáticas de dominación.

La catástrofe de la postmodernidad

Madonna, "¿Lo estamos pasando bien?", propaganda de supermercado, Milli Vanilli, realidad virtual, "compra hasta morir", la gran aventura de PeeWee, ordenadores cada vez más potentes, megacentros comerciales, Talking Heads, películas basadas en cómics, consumo "verde". Toda una construcción de lo cínico y lo decididamente superficial. Un anuncio de Toyota: "Nuevos valores: ahorrar, cuidarse... toda esa historia"; la revista *Details*: "El estilo es lo que importa"; "¿Qué más da el motivo? Bebe Bud"; vemos la televisión sin parar aunque la critiquemos. Incoherencia, fragmentación, relativismo... hasta llegar a desmantelar la noción misma de significado (¿tal vez porque la huella de la racionalidad ha sido tan superficial?); se adopta lo marginal, pero se ignora cuán fácilmente se ponen de moda los márgenes. "La muerte del sujeto" y "la crisis de la representación".

La postmodernidad. Un tema que nació dentro de la Estética y que, según Ernesto Laclau, ha ido colonizando "campos cada vez más amplios hasta convertirse en el nuevo horizonte de nuestra experiencia cultural, filosófica y política". Richard Kearney tiene "la convicción cada vez más firme de que la cultura humana tal y como la hemos conocido... está llegando a su fin". Se trata, en especial en los Estados Unidos, de la intersección de la filosofía postestructuralista con una situación social generalizada; del *ethos* especializado con algo mucho más importante: la llegada de lo que presagiaba la sociedad industrial moderna. La postmodernidad es la contemporaneidad, una confusión de soluciones aplazadas por doquier que representa la ambigüedad, la negativa a ponderar orígenes o finales y el rechazo a enfoques basados en conceptos opuestos, 'el nuevo realismo'. La PM (postmodernidad) es un milenarismo invertido que no significa nada ni va a ningún sitio, una cristalización que recoge los frutos del sistema de 'vida' tecnológico del capital universal. No es casualidad que la Universidad *Carnegie-Mellon*, que en los años ochenta fue la primera en exigir que todos sus estudiantes se equiparan con ordenadores, haya creado "el primer currículum postestructuralista de la nación".

El narcisismo consumista y un '¿qué más da?' cósmico marcan el fin de la filosofía como tal y dibujan un paisaje de "desintegración y decadencia sobre el telón de fondo de la parodia, el kitsch y el agotamiento", según Kroker y Cook. Henry Kariel concluye que "para los postmodernos es sencillamente demasiado tarde para oponerse a la inercia de la sociedad industrial". Superficie, novedad, contingencia... no quedan campos disponibles para criticar nuestra crisis. Si el postmoderno característico se resiste a los resúmenes y a las conclusiones en pro de un supuesto pluralismo y de una apertura de miras, también es razonable (si se me permite utilizar semejante palabra) predecir que incluso si llegáramos a vivir en una cultura completamente postmoderna ya nunca sabríamos cómo afirmarlo.

La primacía del lenguaje y el fin del sujeto

En el terreno del pensamiento sistemático, la creciente preocupación por el lenguaje es un factor clave para explicar la estrechez mental y la resignación postmodernas. El llamado "descenso al interior del lenguaje" o "giro lingüístico" ha integrado los supuestos postmodernos-postestructuralistas según los cuales el lenguaje constituye el mundo humano y el mundo humano constituye el mundo entero. Durante la mayor parte de este siglo el lenguaje se ha ido situando en el centro de la escena filosófica, con figuras tan diversas como Wittgenstein, Quine, Heidegger y Gadamer, al tiempo que se ha observado una tendencia similar durante varias décadas en la ciencia y en la tecnología, que han prestado cada vez más atención a la teoría de la comunicación, la lingüística, la cibernética y los lenguajes de programación. Este giro tan pronunciado hacia el propio lenguaje fue saludado por Foucault como "un salto decisivo hacia una forma de pensamiento totalmente nueva". Sin embargo, también se puede explicar en parte como una consecuencia del pesimismo que siguió al marchitar de la oposición de los años sesenta. Los años setenta vivieron una retirada alarmante hacia lo que Edward Said llamó "laberinto de textualidad", en contraste con la actividad intelectual mucho más insurrecta del periodo anterior.

No resulta paradójico que "el fetiche de lo textual hable por señas en una era en que los intelectuales son despojados de sus palabras", como señaló Ben Agger. El lenguaje está cada vez más degradado y privado de significado, especialmente en su uso público. Nunca más se

podrá contar con las palabras, se trata de una corriente anti-teórica tras la cual se percibe una derrota mucho mayor que la de los sesenta: la derrota de la Razón Ilustrada. Nos hemos apoyado en el lenguaje como si fuera el siervo sonoro supuestamente transparente de la razón, y ¿dónde nos ha llevado? Auschwitz, Hiroshima, el sufrimiento psíquico masivo, la amenaza de destrucción inminente del planeta, por nombrar sólo algunas consecuencias. Es entonces cuando llega la postmodernidad, con sus direcciones y giros aparentemente extraños y fragmentarios. Edith Wyschograd, en *Santos y postmodernidad* (1990) no sólo corrobora la omnipresencia de la 'visión' PM –parece que ya no quedan campos fuera de su alcance– sino que va más allá cuando afirma que "la postmodernidad como estilo discursivo 'filosófico' y 'literario' ya no puede apelar directamente a las técnicas de la razón, por ser éstas instrumentos propios de la teoría, sino que debe inventar nuevos y necesarios modos esotéricos de minar los dogmas de la razón".

El antecedente inmediato del postestructuralismo-postmodernismo, que triunfó en los cincuenta y gran parte de los sesenta, se había organizado en torno a la importancia que le proporcionaba el modelo lingüístico. El estructuralismo lanzó la premisa de que el lenguaje constituye nuestro único acceso al mundo de los objetos y a la experiencia y, por extensión, que el significado surge completamente a partir del juego de las diferencias dentro de los distintos sistemas culturales de signos. Lévi-Strauss, por ejemplo, argumentaba que la clave de la antropología radica en sacar a la luz las leyes sociales inconscientes (como las que rigen las ataduras y las conexiones matrimoniales), que se estructuran como el lenguaje. El lingüista suizo Saussure influyó poderosamente en la postmodernidad al subrayar que el significado no reside en la relación entre una expresión y aquello a lo que se refiere, sino en la relación entre unos signos y otros. Esta creencia saussuriana en una naturaleza cerrada y autorreferencial del lenguaje implica que todo se determina dentro del lenguaje, con lo cual acaban por descomponerse nociones tan curiosas como alienación, ideología, represión, etc., y se concluye que lenguaje y conciencia son casi lo mismo.

En esta trayectoria de rechazo a la idea del lenguaje como un mecanismo externo generado por la conciencia aparece el neofreudiano Jacques Lacan, también muy influyente. Para Lacan, no es sólo que la conciencia esté completamente saturada por el lenguaje y no

tenga existencia propia fuera del mismo, sino que, además, "lo inconsciente se estructura como un lenguaje".

Ya habían sugerido pensadores anteriores, principalmente Nietzsche y Heidegger, que un lenguaje diferente o una relación diferente con el lenguaje conduciría de algún modo a nuevas e importantes revelaciones. Con la orientación lingüística de los últimos tiempos se tambalea hasta el concepto del individuo que piensa como base del conocimiento. Saussure descubrió que "el lenguaje no es una función de un sujeto que hable". Roland Barthes, cuya carrera ha seguido los periodos estructuralistas y postestructuralistas, decidió que "es el lenguaje quien habla, no el autor", en paralelo a la observación de Althuser de que la historia "es un proceso sin un sujeto".

Si el sujeto se entiende tan sólo como una función del lenguaje, entonces la mediación supresora que ejercen el lenguaje y el orden simbólico en general debe pasar directamente al primer punto en el orden del día. De este modo la postmodernidad ha abortado todo intento por comunicar lo que hay más allá del lenguaje, de 'presentar lo impresentable'. Gracias a la duda radical sobre la existencia de cualquier referente en el mundo más allá del lenguaje, lo real escapa a consideración. Jacques Derrida, la figura sobre la que pivota el *ethos* postmoderno, procede como si la conexión entre las palabras y el mundo fuera arbitraria. Para él, el objeto no tiene función alguna.

La modernidad exhausta y la llegada de la postmodernidad.

Antes de volver a Derrida, conviene ampliar el contexto cultural con algunos comentarios sobre los precursores. La postmodernidad plantea cuestiones sobre la comunicación y el significado que hacen que la categoría de la Estética llegue a ser problemática. Para la modernidad, que tenía una confianza más soleada en la representación, al menos el arte y la literatura prometían cierta satisfacción o entendimiento. Hasta el final de la modernidad, la 'alta cultura' se consideraba la depositaria de los anhelos morales y espirituales. Ahora parece no existir ya tal confianza, tal vez porque la omnipresente cuestión del lenguaje nos muestra que, tras la caída de otros candidatos, ya no quedan prometedores puntos de arranque de la imaginación humana. En los años sesenta la modernidad parecía haber llegado al final de su evolución; la pintura de canon austero (Rothko, Reinhardt)

dio paso al *pop art*, una adopción incondicional y acrítica del lenguaje comercial de la cultura del consumo. La postmodernidad, no sólo en las artes, es la modernidad sin las esperanzas ni los sueños que la hacían soportable.

En las artes visuales se observa una tendencia generalizada hacia la 'comida basura', hacia el entretenimiento fácilmente consumible. Howard Fox apunta que "la teatralidad es posiblemente la propiedad simple más seductora del arte postmoderno". También se detectan síntomas de decadencia y agotamiento en las oscuras pinturas de Eric Fischl, bajo cuya superficie parece latir a menudo un sentimiento de horror. Esta cualidad une a Fischl, el pintor de la quintaesencia PM de América, con David Lynch, la estrella de la quintaesencia PM televisiva, igualmente siniestro en su estilo *Twin Peaks*. La imagen, desde Warhol, es conscientemente un artículo comercial reproducible mecánicamente, y éste es el motivo último de la falta de profundidad y de la nota común de oscuro presagio.

El tan comentado eclecticismo del arte postmoderno no es más que un reciclaje arbitrario de fragmentos procedentes de todas partes, especialmente del pasado, recompuestos a menudo bajo las formas de la parodia y el kitsch. Privado de historia, de realidad y de moralidad, el arte ya no se puede tomar a sí mismo en serio. La imagen ya no se refiere a ningún 'original' situado en algún lugar del mundo 'real'; se refiere sólo a otras imágenes. De este modo refleja cuán perdidos nos hallamos, cuán separados de la naturaleza, en el mundo cada vez más mediatizado del capitalismo tecnológico.

El término postmoderno se aplicó por primera vez en los setenta a la arquitectura. Charles Jencks describió una nueva mentalidad abierta, plural, el abandono del sueño moderno de la forma pura en favor de la atención a los "múltiples lenguajes de la gente". Más sincero fue Robert Venturi con su celebración de Las Vegas, o Piers Gough al reconocer que la arquitectura postmoderna no se preocupa por la gente más de lo que lo hacía la moderna. Los arcos y las columnas superpuestos a las cajas modernas no son más que una fina fachada de juego e individualismo que no llega a transformar las concentraciones anónimas de riqueza y poder que se amagan tras ellas.

Los escritores postmodernos cuestionan los propios cimientos de la literatura en lugar de seguir creando la ilusión de un mundo externo. La novela reconduce su atención sobre sí misma; Donald

Barthelme, por ejemplo, escribe historias que parecen recordar constantemente al lector que se tratan de meros artificios. Al protestar contra la forma narrativa, el punto de vista y otros patrones propios de la representación, la literatura PM muestra su disconformidad con las formas que suavizan y domestican los productos culturales. Ya que todo el mundo se torna más artificial y el significado escapa a nuestro control, la nueva literatura prefiere desvelar la ilusión, aún a costa de no decir nunca nada más. Aquí, como en todos sus frentes, el arte combate contra sí mismo y su principal objetivo es ayudarnos a entender que el mundo se evapora cuando el mismo concepto de imaginación pierde su potencial.

Para algunos la pérdida de la voz narrativa o del punto de vista equivale a la pérdida de nuestra capacidad para situarnos históricamente a nosotros mismos. Para los postmodernos esta pérdida es una especie de liberación. Raymond Federman, por ejemplo, se felicita por la futura nueva narrativa que, aparentemente, "carecerá de significado... será deliberadamente ilógica, irracional, no realista, *non sequitur* e incoherente".

La fantasía, en línea ascendente desde hace décadas, es una forma común de lo postmoderno: lo fantástico confronta a la civilización con las mismas fuerzas que debe suprimir para su supervivencia. Pero se trata de una fantasía que no cree en sí misma, ni siquiera hasta el punto de lograr entendimiento o comunicación, en consonancia con la deconstrucción y con los altos niveles de cinismo y resignación presentes en la sociedad. Los escritores postmodernos parecen ahogarse en los pliegues del lenguaje, transmitiendo poco más que su postura irónica, reservando la verdad y el significado para las pretensiones de la literatura más tradicional. Quizá en este sentido sea representativa la novela de Laurie Moore, *Como la vida* (1990), cuyo título y contenido revelan una vida derrotada y una inversión del sueño americano donde las cosas sólo pueden ir a peor.

La celebración de la impotencia

La postmodernidad subvierte dos dogmas básicos del humanismo ilustrado: el poder del lenguaje para configurar el mundo y el poder de la conciencia para configurar un yo. Así se obtiene el vacío postmoderno, la noción de que no puede satisfacerse el anhelo de emancipación y libertad que nos prometían los principios humanistas

de la subjetividad. Para la PM, el yo es una convención lingüística; como dijo William Burroughs: "Tu 'yo' es un concepto completamente ilusorio".

Es obvio que el celebrado ideal de la individualidad ha sido atacado durante mucho tiempo. De hecho, el propio capitalismo ha llegado al lugar que ocupa a base de celebrar al individuo mientras lo destruía. Y las obras de Marx y Freud han hecho mucho por exponer lo equivocado e ingenuo de la creencia en un yo soberano, racional kantiano, como responsable de la realidad; sus intérpretes estructuralistas más recientes, Althuser y Lacan, contribuyeron al esfuerzo y lo actualizaron. Pero esta vez la presión ha sido tan extrema que el término 'individuo' se ha quedado obsoleto y ha sido reemplazado por el 'sujeto', que siempre incluye ese matiz de 'estar sujeto a algo'. Incluso algunos libertarios radicales como el Grupo de las Interrogaciones, en Francia, se unen al coro postmoderno para rechazar al individuo como criterio de valor, debido a la degradación de la categoría a manos de la ideología y la historia.

Así que la PM ha revelado que la autonomía ha sido en gran parte un mito y que los bienamados ideales de dominio y voluntad iban igual de desencaminados. Aunque con esto parecía que se nos prometía un nuevo y serio intento de dejar al descubierto la autoridad, oculta tras los atuendos de una 'libertad' humanista burguesa, en realidad hemos asistido a una dispersión radical del sujeto (y de cualquier clase de agente), hasta el punto de dejarlo impotente e incluso negar su existencia. ¿Quién o qué queda para obtener una liberación, o no es más que otra quimera? La postura postmoderna quiere arrastrar a la persona pensante hasta la extinción, mientras que su propia crítica necesita para su existencia de ideas desacreditadas como la subjetividad. Fred Dallmayr, conocedor del enorme atractivo del antihumanismo contemporáneo, nos advierte que las primeras bajas han sido la reflexión y el sentido de los valores. Afirmar que somos construcciones del lenguaje es eliminar en gran parte y de un modo obvio nuestra capacidad para comprender el todo, en un momento en el que precisamente es esto lo que se necesita con urgencia. No es de extrañar que para algunos la PM se reduzca, en la práctica, a un mero liberalismo sin el sujeto, ni que tampoco haya seducido a las feministas que intentan definir o reclamar una identidad femenina auténtica y autónoma.

El sujeto postmoderno, o lo que presumiblemente queda de él, parece ser principalmente una personalidad construida por y para el capital tecnológico, descrita por el teórico literario marxista Terry Eagleton como "una red dispersa y descentralizada de conexiones libidinosas, vacía de sustancia ética y de interioridad psíquica, la función efímera de éste o aquél acto de consumo, experiencia mediática, relación sexual, tendencia o moda". Si la definición de Eagleton del no-sujeto actual no retrata fielmente lo que pregona la PM, entonces resulta difícil encontrar un lugar para distanciarse de ese resumen sarcástico. Con la postmodernidad se disuelve hasta la misma alienación, ¡porque ya no queda ni un sujeto que alienar! La fragmentación y el debilitamiento contemporáneos difícilmente se podrían aceptar más ciegamente, la rabia y el desapego existentes difícilmente se podrían ignorar más de plano.

Derrida, deconstrucción y *differànce*

Dejemos, de momento, el contexto general. La mayor influencia específicamente postmoderna ha sido la de Jacques Derrida, conocida desde los sesenta como deconstrucción; su primera y extrema visión ha encontrado eco mucho más allá de la filosofía, en la cultura y en las costumbres populares.

Ciertamente el 'giro lingüístico' se sustenta en la aparición de Derrida; David Wood llega a calificar a la deconstrucción como "un movimiento absolutamente inevitable en la filosofía de hoy", debido a que el pensamiento negocia su ineludible predicado como lenguaje escrito. El empeño de Derrida ha sido desarrollar la tesis de que el lenguaje no es inocente ni neutral, sino que arrastra consigo una considerable carga de presuposiciones, exponiendo así lo que él considera la contradicción fundamental de la naturaleza del discurso humano. El teorema del matemático Kurt Gödel enuncia que todo sistema formal puede ser consistente o completo, pero no ambas cosas a la vez. En la misma línea, Derrida proclama que el lenguaje vuelve contra sí mismo constantemente para que, si se analiza de cerca, no podamos decir lo que queremos significar, ni podamos significar lo que queremos decir. Pero al mismo tiempo Derrida también sugiere, al igual que los semiólogos anteriores a él, que con un método deconstructivo se pueden desentrañar los contenidos ideológicos de cualquier texto, interpretando todas las actividades humanas esencialmente como tex-

tos. La estrategia básica de contradicción y cobertura inherente a la metafísica del lenguaje se podrían dejar al desnudo, en su sentido más amplio, y resultarían en una especie de conocimiento más intimo.

La principal objeción a esta última tesis, cuya promesa política Derrida insinúa constantemente, es precisamente el contenido de la deconstrucción; como se ha mencionado antes, en ella el lenguaje se entiende como una fuerza independiente en constante movimiento, que impide que se establezca cualquier significado o comunicación definitiva. Derrida llamó *différance* a este flujo generado internamente, que provoca el colapso de la idea de significado unido a la naturaleza autorreferencial del lenguaje, según la cual, como hemos anotado previamente, no hay espacio más allá del lenguaje, no hay un 'exterior' para que el significado pueda seguir existiendo a pesar de todo. La intención y el sujeto se entierran, y lo que se revela no son 'verdades interiores' sino una proliferación sin fin de posibles significados generados por la *différance*, el principio que caracteriza al lenguaje. El significado dentro del lenguaje también se vuelve escurridizo por la insistencia de Derrida en que el lenguaje es metafórico, de modo que no puede transmitir directamente ninguna verdad, una noción tomada de Nietzsche, una noción que borra la distinción entre filosofía y literatura. Todas estas reflexiones contribuyen presuntamente a la naturaleza amenazadora y subversiva de la deconstrucción, pero seguramente también suscitan algunas preguntas básicas.

Si el significado es indeterminado, ¿cómo es que los argumentos y los términos de Derrida no son también indeterminados, derrumbables? El ha replicado a los críticos, por ejemplo, que son poco claros respecto a su significado, mientras que su 'significado' es precisamente que no puede haber un significado claro ni definible. Y aunque su proyecto entero está dirigido a subvertir las presunciones de verdad trascendental de cualquier tipo de sistema, después eleva la *différance* al trascendente estatus de un principio filosófico primero.

Para Derrida, ha sido la primacía del habla sobre la escritura la causa de que todo el pensamiento occidental haya ignorado la degradación que el mismo lenguaje causaba a la filosofía. Al prevalecer la palabra hablada se produce una falsa sensación de inmediatez, la noción errónea de que al hablar están presentes las mismas cosas de las que se habla, y es entonces cuando vence la representación. Pero el discurso oral no es más 'auténtico' que la palabra escrita. La metafísica

occidental se caracteriza por un deseo desplazado de presencia, un deseo por el triunfo de una representación que no se obtiene. Es importante anotar que, debido a que Derrida rechaza la posibilidad de una existencia sin mediación, se ataca la eficacia de la representación pero no la categoría misma. Se burla del juego pero, así y todo, lo juega. La *differànce* cae en la sombra de la indiferencia, debido a la falta de disponibilidad de una verdad o de un significado, e ingresa a la larga en las filas del cinismo.

Anteriormente, Derrida había destapado los pasos en falso de la filosofía en el campo de la presencia siguiendo la búsqueda torturada de Husserl en pos de ella. Después desarrolló su teoría de la 'gramaticología', en la que restauraba a la escritura su propia primacía, contraria a la visión sesgada del fonocentrismo o valoración occidental del discurso. Esto lo llevó a cabo principalmente mediante críticas a las principales figuras que cometían el pecado de fonocentrismo, incluidos Rousseau, Heidegger, Saussure y Lévi-Strauss, lo cual no obvia su gran deuda para con los tres últimos.

Los escritos de Derrida se distancian en los setenta de sus discusiones anteriores, bastante más directas, como si hubiera tenido presentes las implicaciones obvias de su método deconstructivo. *Glas* (1974) es un mezcladillo de Hegel y Gent, en el que se sustituye el argumento por la libre asociación y por juegos de palabras mediocres. Aunque decepcionó incluso a sus más fervientes admiradores, ciertamente *Glas* armoniza con el principio de la inevitable ambigüedad del lenguaje y busca subvertir las pretensiones del discurso ordenado. *Spurs* (1978) es un estudio-libro sobre Nietzsche que en última instancia no se refiere a nada publicado por Nietzsche, sino a una nota manuscrita en el margen de uno de sus cuadernos: "Me he olvidado el paraguas". Existen innumerables e inimaginables posibilidades para el sentido o la importancia –si es que los tiene– de este comentario garabateado. Este es, por supuesto, el punto de partida de Derrida para sugerir que se podría decir lo mismo de todo lo que escribió Nietzsche. El lugar para el pensamiento, según la deconstrucción, se encuentra claramente (o más bien oscuramente) con lo relativo, lo fragmentado, lo marginal.

El significado no es ciertamente algo a derrocar, si es que existe. Comentando el *Fedro* de Platón, el maestro de la des-composición llega al punto de asegurar que "como cualquier texto, no se pudo

implicar, al menos de manera virtual, dinámica, lateral, con todas las palabras que componían el sistema del lenguaje griego".

En relación a esto último aparece el rechazo de Derrida a las oposiciones binarias como literal/metafórico, serio/lúdico, profundo/superficial, naturaleza/cultura, *ad infinitum*. Las considera jerarquías conceptuales básicas, casi siempre de contrabando en el mismo lenguaje, que producen la ilusión de definición u orientación. Va más allá al reclamar que el trabajo deconstructivo de dar la vuelta a estos emparejamientos, que siempre valoran uno de los términos sobre el otro, conduce a dar la vuelta social y política a las jerarquías reales, no conceptuales. Pero el rechazo automático de estas oposiciones binarias es en sí una proposición metafísica; de hecho pasa por alto la política y la historia al cometer el error de ver en las oposiciones, por imprecisas que puedan ser, tan sólo una realidad lingüística. Al desmantelar todo binarismo, la deconstrucción intenta "concebir la diferencia sin la oposición". Algo que en pequeñas dosis podría resultar saludable, un escepticismo sobre caracterizaciones definidas tipo 'esto o lo otro', llega a la prescripción altamente cuestionable de rechazar todo aquello que no sea ambiguo. Decir que no puede existir la posición del sí ni la del no equivale a una parálisis del relativismo, en la que el compañero adecuado para 'oposición' sería 'impotencia'.

Tal vez resulte instructivo el caso de Paul De Man, que extendió y profundizó las posiciones deconstructivas seminales de Derrida (llegando a sobrepasarle, en opinión de muchos). Poco después de su muerte en 1985, se descubrió que en su juventud había escrito varios artículos antisemíticos, pro-nazis, en la Bélgica ocupada. Debido a esta sensacional revelación se puso en tela de juicio el estatus de este brillante deconstructor de Yale e incluso, para algunos, el valor moral y filosófico de la propia deconstrucción. De Man, como Derrida, había resaltado "la duplicidad, la confusión, las falsedades que damos por supuestas en el uso del lenguaje". En consonancia con esto –y a pesar de su descrédito, en mi opinión– sorprende el tortuoso comentario de Derrida acerca del periodo colaboracionista de De Man: en resumen, "¿cómo podemos juzgar, quién tiene derecho a hablar?" Un penoso testimonio para la deconstrucción, que en cierto momento se consideró un capítulo del antiautoritarismo.

Derrida anunciaba que la deconstrucción "instiga a la subversión de todos los reinos". En realidad se ha quedado a salvo en el terreno

académico y seguro de idear complicaciones textuales cada vez más ingeniosas para seguir en el negocio y evitar reflejar su propia situación política. Uno de los términos capitales de Derrida, "diseminación", describe al lenguaje, bajo el principio de la diferencia, no tanto como una rica cosecha de significados sino como una pérdida y una disolución sin fin donde el significado aparece por todas partes y se evapora casi enseguida. Esta fluidez incesante e insatisfactoria del lenguaje es un símil muy adecuado del corazón del capital consumidor y de su circulación sin fin de no-significación. De este modo, Derrida eterniza y universaliza inconscientemente la vida bajo dominación al describir con su imagen la comunicación humana.

Derrida representa, por una parte, la tradición francesa ya muy rodada de *explication de texte* y, por otra, una reacción contra la veneración gala por el lenguaje clasicista cartesiano y sus ideales de claridad y equilibrio. La deconstrucción surgió también en parte como un elemento original de la cercana revolución de 1968, principalmente en la revuelta estudiantil contra la rígida educación superior francesa. Algunos de sus términos clave (p.e. "diseminación") se tomaron prestados de la lectura que Blanchot hizo de Heidegger, lo cual no resta originalidad al pensamiento derridiano. La presencia y la representación se cuestionan constantemente la una a la otra, revelando que el sistema subyacente está infinitamente fisurado, y ésta es una importante contribución de por sí.

Pero, desgraciadamente, no parece muy radical transformar la metafísica en una cuestión de escritura en la que los significados se eligen prácticamente a sí mismos, de modo que no se puede demostrar que un discurso (ni un modo de acción) sea mejor que otro. La deconstrucción ha sido adoptada ahora por los cabecillas de los departamentos ingleses, las sociedades profesionales y otros órganos bienpensantes, porque deja el tema de la representación en una situación muy débil. La deconstrucción derridiana de la filosofía reconoce que ha de dejar intacto el mismo concepto cuya falta de base expone. Mientras no pueda defender la noción de una realidad independiente del lenguaje, la deconstrucción no promete liberarnos de la famosa 'prisión del lenguaje'. No se han abordado realmente ni la esencia del lenguaje ni la primacía de lo simbólico, sino que se muestran tan ineludibles como inadecuadas para la satisfacción. No hay salida; tal y

como declaró Derrida: "No es una cuestión de liberarse a sí mismo en un nuevo orden no represivo (no existen)".

La crisis de la representación

Si la principal contribución de la deconstrucción es una erosión de nuestras seguridades acerca de la realidad, no olvidemos que la realidad –los anuncios y la cultura de masas, por mencionar sólo dos ejemplos superficiales– ya ha conseguido esto. Así, este punto de vista típicamente postmoderno anticipa el movimiento del pensamiento desde su fase de decadencia hacia su fase elegíaca o, tal y como lo resumía John Fekete, "una crisis más profunda de la mentalidad occidental, una pérdida más profunda de la vergüenza".

La sobrecarga actual de representación denota el empobrecimiento radical de la vida en la sociedad de clases tecnológica; la tecnología es privación. La teoría clásica de la representación sostenía que el significado o la verdad preceden y prescriben a las representaciones que las comunican. Pero hoy vivimos en una cultura postmoderna donde la imagen ya no es tanto la expresión de un sujeto individual como el artículo comercial de una tecnología consumista anónima. La vida mediatizada de la Era de la Información está cada vez más controlada mediante la manipulación de los signos, los símbolos, los datos de marketing, los tests, etc. Nuestro tiempo, como dice Derrida, es "un tiempo sin naturaleza".

Todas las formulaciones de lo postmoderno coinciden al detectar una crisis de la representación. Derrida, como ya se ha comentado, lanzó el reto a la misma naturaleza del proyecto filosófico basado en la representación, planteando algunas preguntas sin respuesta sobre la relación entre representación y pensamiento. La deconstrucción recorta las pretensiones epistemológicas de la representación, demostrando que el lenguaje, por ejemplo, no es adecuado para la tarea de la representación. Pero este recorte evita afrontar la naturaleza represiva de su tema, insistiendo, de nuevo, en que la pura presencia, un espacio más allá de la representación, sólo puede ser un sueño utópico. No pueden existir un contacto o comunicación inmediatos, tan sólo signos y representaciones; la deconstrucción es una búsqueda interminable de la presencia y de la satisfacción, que se posponen necesariamente.

Jacques Lacan comparte la misma resignación que Derrida, pero al menos se muestra más preocupado por la esencia maligna de la representación. Desarrollando la teoría de Freud, determinó que el sujeto está tan constituido como alienado por su entrada en el orden simbólico, principalmente en el lenguaje. Aunque niega la posibilidad de una vuelta a un estado prelingüístico en el que se honrara la promesa rota de la presencia, al menos es consciente de la catástrofe que supone la sumisión de los deseos de todo tipo al mundo simbólico, la rendición de lo que es único ante el lenguaje. Lacan definía la *jouissance* como algo de lo que no se puede hablar, porque sólo podría suceder fuera del lenguaje: la felicidad que traería un mundo sin la fractura del dinero o la escritura, una sociedad sin representación.

Un problema básico de la postmodernidad, irónicamente, consiste en su incapacidad para generar significado simbólico. Su postura se desarrolla en la frontera entre lo que se puede exponer y lo que no, una resolución a medio camino (en el mejor de los casos) que no acaba de rechazar la representación (en lugar de proporcionar argumentos para entender lo simbólico como represivo y alienante, remito al lector a los primeros cinco ensayos de mi *Elementos de rechazo*, Left Bank Books, 1988, que presentan el tiempo, el lenguaje, el número, el arte y la agricultura como extrañamientos culturales debidos a la simbolización). Mientras tanto, el público, alienado y exhausto, pierde interés en el supuesto consuelo de la cultura y, con el crecimiento y la profundización de la mediatización, descubre que tal vez fue éste siempre el significado de la cultura. Sin embargo, no es difícil darse cuenta de que la postmodernidad no legitima la reflexión sobre los orígenes de la representación, al insistir tanto en la imposibilidad de toda existencia no mediada.

Como responso al anhelo de la plenitud de la precivilización ya perdida, la postmodernidad nos dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no cabe la posibilidad de escarbar por debajo de ella. Esto, por supuesto, nos recuerda a Freud, que reconocía la esencia de la civilización en la supresión de la libertad y de la plenitud, pero que decidió que el trabajo y la cultura eran más importantes. Al menos Freud fue lo bastante honesto para admitir la contradicción o la irreconciliación que implica la opción de la naturaleza, entorpecedora para la civilización, cosa que la postmodernidad no ha hecho.

Floyd Merrell sostenía que "una clave, quizá la principal del pensamiento derridiano", era la decisión de Derrida de situar la cuestión de los orígenes más allá de sus límites. Y de este modo, mientras sugiere a lo largo de su obra una complicidad entre las asunciones fundamentales del pensamiento occidental y las violencias y represiones que han caracterizado a esta civilización, Derrida ha rechazado todas las nociones de los orígenes de un modo categórico y muy influyente. El pensamiento causal, después de todo, es uno de los objetos de burla para los postmodernos. La 'naturaleza' es una ilusión, entonces ¿qué significa 'desnaturalizado'?. En lugar del maravilloso "bajo el adoquín, la playa" de los situacionistas, tenemos la famosa repudia de Foucault de la noción de la "hipótesis represiva" en *El orden de las cosas*. Freud nos dio un entendimiento de la cultura como paralizadora y generadora de neurosis; la PM nos dice que la cultura y sus cimientos, si es que existen, no se encuentran disponibles a nuestro entendimiento. La postmodernidad es lo que aparentemente nos queda cuando se ha completado el proceso de la modernización y la naturaleza ha huido definitivamente.

La PM no sólo recoge el comentario de Beckett en *Final de partida*, "nunca más habrá naturaleza", sino que, además, niega que haya habido nunca un espacio reconocible fuera del lenguaje y la cultura. "La naturaleza nunca ha existido", declaró Derrida al comentar a Rousseau. Una vez más se descarta la alienación; ese concepto implica necesariamente una idea de autenticidad que la postmodernidad encuentra ininteligible. En este sentido, Derrida citó "la pérdida de algo que nunca ha tenido lugar, de una autopresencia que nunca se nos ha dado, con la que sólo hemos soñado..." A pesar de las limitaciones del estructuralismo, el sentido de Lévi-Strauss de afiliación a Rousseau permaneció fiel a su búsqueda de los orígenes. Al evitar descartar la liberación, tanto en cuanto a comienzos como a objetivos, Lévi-Strauss nunca dejó de anhelar una sociedad 'intacta', un mundo no fisurado donde la inmediatez no se hubiera roto aún. Por este motivo Derrida, para eliminar posibles dudas, presenta a Rousseau como un utópico y a Lévi-Strauss como un anarquista, advirtiéndonos contra "cualquier paso más allá hacia una especie de anarquía original", que llevaría a una desilusión peligrosa.

El peligro real consiste en no enfrentarse, ni al nivel más básico, a la alienación ni a la dominación que amenazan con vencer a la naturaleza, a

lo que quede de natural en el mundo y dentro de nosotros mismos. Marcuse discernía que "el recuerdo de la gratificación se halla en el origen de cualquier pensamiento, y el motor oculto tras el proceso del pensamiento es el impulso por recapturar la gratificación pasada". La pregunta por los orígenes implica también la cuestión completa del nacimiento de la abstracción e incluso de la misma conceptualización filosófica como tal, y Marcuse se aproximó, en su búsqueda por aquello que constituiría un estado del ser sin represión, a una confrontación con la cultura misma. Ciertamente siempre tuvo la impresión de que la humanidad "se ha olvidado de algo esencial". Similar es el breve pronunciamiento de Novalis, "la filosofía es nostalgia". Por su parte, Kroker y Cook aciertan sin lugar a dudas al concluir que "la cultura postmoderna es un olvido, un olvido de los orígenes y de los destinos".

Barthes, Foucault y Lyotard

Si queremos comentar el trabajo de otras figuras postestructuralistas-postmodernas, Roland Barthes, que comenzó su carrera como uno de los principales pensadores estructuralistas, merece una mención. Su *Escritura grado cero* expresaba la esperanza de que pudiera emplearse el lenguaje de modo utópico y de que hubiera códigos de control en la cultura que se pudieran romper. A principios de los setenta, sin embargo, se alineó con Derrida al descubrir el lenguaje como un barrizal metafórico cuya metaforicidad no se reconoce. La filosofía se embriaga con su propio lenguaje y el lenguaje en general no puede reclamar autoridad sobre lo que discute. Con *El imperio de los signos* (1970), Barthes había renunciado ya a cualquier intención crítica o analítica. Aunque tenía en Japón su punto de referencia, este libro se presentó "sin intención de describir ni analizar ninguna realidad". Varios pasajes versan sobre formas culturales tan diversas como el *haiku* o las máquinas tragaperras, como elementos de una especie de paisaje antiutópico donde las formas no poseen ningún significado y todo es superficial. *El Imperio* puede calificarse como el primer salmo postmoderno, y hacia mediados de los setenta la noción del placer textual de su autor mostraba el mismo desdén que el que manifestaba Derrida por la creencia en la validez del discurso público. La escritura se había convertido en un fin en sí misma, su mayor inquietud era su estética puramente personal. Antes de su muerte en 1980, Barthes había denunciado explícitamente cualquier

modo intelectual de escritura, burlándose en especial de la política. En su obra final, *Barthes por Barthes*, un hedonismo de palabras –que se correspondía con su dandismo en la vida real– atendía a los conceptos no por su validez o invalidez sino solamente por su eficacia como tácticas de escritura.

En 1985 el SIDA se llevó a la figura más ampliamente reconocida de la postmodernidad, Michel Foucault, llamado a veces "el filósofo de la muerte del hombre", y considerado por muchos el mayor de los discípulos modernos de Nietzsche. Sus estudios históricos sobre multitud de temas (p.e. sobre la locura, las prácticas penales, la sexualidad) le hicieron muy conocido y sugieren por sí mismos diferencias entre Foucault y un Derrida relativamente más abstracto y ahistórico. El estructuralismo, como se ha dicho antes, ya había devaluado enérgicamente al individuo, principalmente en el terreno lingüístico, mientras que Foucault caracterizó al hombre como "tan sólo una invención reciente, una figura que no llega a los doscientos años de edad, un simple pliegue en nuestro conocimiento que pronto desaparecerá". Insistió en que el 'hombre' que se representa y se produce como un objeto es una invención de las ciencias humanas modernas. A pesar de su estilo idiosincrásico, las obras de Foucault fueron mucho más famosas que las de Horkheimer y Adorno (p.e. *Dialéctica de la Ilustración*) y que las de Ervin Goffman, con un empeño idéntico por sacar a la luz la agenda escondida de la racionalidad burguesa. Señaló la táctica de 'individualización' que utilizaron las instituciones clave del siglo XIX (la familia, el trabajo, la medicina, la psiquiatría, la educación) y extrajo los roles normalizadores y disciplinadores de la incipiente modernidad capitalista: el 'individuo' fue creado por y para el orden dominante.

Foucault, típicamente postmoderno, rechaza el pensamiento sobre los orígenes y la noción de que hay una 'realidad' detrás o debajo del discurso dominante de una época. El sujeto es, asimismo, una ilusión creada principalmente por el discurso, un 'yo' configurado por los usos lingüísticos del poder. Y así, sus narrativas históricamente detalladas, denominadas 'arqueologías' del conocimiento, se nos ofrecen como sustitutos de las perspectivas teóricas, como si no implicaran asunciones ideológicas o filosóficas. Para Foucault no hay fundamentos de lo social que aprehender fuera de los variados periodos o *epistemes*, como él los llamó; los fundamentos cambian de un *episteme*

a otro. El discurso dominante, que constituye a sus sujetos, es aparentemente autoformativo; ésta es una aproximación a la historia muy poco útil, principalmente porque Foucault no hace referencia a grupos sociales, sino que se limita a analizar sistemas de pensamiento. Su visión del *episteme* de una época, que no pueden conocer aquellos que trabajan inmersos en la misma, plantea un problema de mayor alcance. Si la conciencia es precisamente algo que, de acuerdo con la misma explicación de Foucault, no puede darse cuenta de su relativismo ni conocer cómo hubiera sido en previos *epistemes*, entonces el propio punto de vista elevado de Foucault y su reflexión acaparadora resultan insostenibles. Esta dificultad se hace patente al final de *La arqueología del conocimiento* (1972), pero queda sin respuesta, un problema obvio y bastante llamativo.

El dilema de la postmodernidad es el siguiente: ¿Cómo pueden confirmarse el estatus y la validez de sus aproximaciones teóricas si no se admiten ni la verdad ni los fundamentos del conocimiento? Si eliminamos la posibilidad de estándares o fundamentos racionales, ¿sobre qué base podemos operar? ¿Cómo podemos entender qué sociedad es a la que nos oponemos? ¿Esperando a que nos venga por sí sólo este entendimiento? La insistencia de Foucault en un punto de vista nietzschiano se traduce en una pluralidad de interpretación irreductible. Sin embargo, relativiza el conocimiento y la verdad sólo hasta el punto en que esas nociones atañen a otros sistemas de pensamiento distintos del suyo. Cuando se le presionaba sobre este punto, Foucault admitía ser incapaz de justificar racionalmente sus propias opiniones. Por ello, el liberal Habermas proclama que los pensadores postmodernos como Foucault, Deleuze y Lyotard son 'neoconservadores', ya que no ofrecen argumentaciones consistentes por las que moverse en una dirección social antes que en cualquier otra. La adopción postmoderna del relativismo (o 'pluralismo') significa también que no hay nada que evite que una facción social reivindique el derecho a dominar a otra, en ausencia de la posibilidad de determinados estándares.

El tema del poder, de hecho, fue central para Foucault, y la manera en que lo abordó resulta reveladora. Escribió acerca de las instituciones significantes de la sociedad moderna como unidas por una intencionalidad de control, un '*continuum* carcelario' que expresa la apoteosis lógica del capitalismo, de la cual no hay escapatoria. Pero el propio poder, según determinó, es una malla o campo de relaciones

en el que los sujetos se constituyen tanto en productos como en agentes del poder. De este modo todo participa del poder, de manera que no sirve de nada intentar encontrar un poder opresivo 'fundamental' contra el que luchar. El poder moderno es insidioso y "viene de todas partes". Al igual que Dios, está en todas partes y en ninguna a la vez.

Foucault no cree en ninguna playa bajo los adoquines, en ningún orden 'natural' en absoluto. Tan sólo existe la certeza de los sucesivos regímenes de poder, cada uno de los cuales debemos resistir de algún modo. Pero la aversión típicamente postmoderna de Foucault hacia la noción de sujeto humano impide ver de dónde podría provenir tal resistencia si, además, se tiene en cuenta su idea de que no existe resistencia al poder que no sea en sí misma una variante del poder. Respecto a este último punto, Foucault llegó a una vía muerta al considerar la relación del poder con el conocimiento. Llegó a verlos entrelazados de un modo inextricable y omnipresente, implicándose directamente el uno al otro. Las dificultades para seguir diciendo algo sustancial que iluminara esta interrelación obligaron a Foucault a abandonar su búsqueda de una teoría del poder. El determinismo que llevaba consigo implicaba que su posición política se volvía cada vez más ligera. No es difícil entender por qué el foucaultismo tuvo tan amplio seguimiento por parte de los medios de comunicación, mientras que a los situacionistas, por ejemplo, se les ignoró conscientemente.

Castoriadis se refirió en una ocasión a las ideas de Foucault sobre el poder y la oposición al mismo en los siguientes términos: "Resiste si te divierte, pero sin una estrategia, porque ya nunca más serías un proletario, sino el poder mismo". El propio activismo de Foucault había intentado llevar a cabo el sueño empirista de una actividad libre de teoría e ideología, la del "intelectual específico" que participa en acciones concretas, en batallas locales. Esta táctica concibe la teoría como algo que se usa sólo en casos concretos, como una 'caja de herramientas' con métodos *ad hoc* para campañas específicas. No obstante, a pesar de sus buenas intenciones, al limitar la teoría a unas 'herramientas' instrumentales puntuales y perecederas, no sólo rechaza una perspectiva general y explícita de la sociedad, sino que acepta la división general del trabajo que se encuentra en el corazón de la alienación y la dominación. El deseo de respetar las diferencias, el conocimiento y demás, huye de una sobrevaloración reductiva y totalitaria de la teoría, acabando por aceptar la atomización del capitalismo tardío

con su fragmentación de la vida en las estrechas especialidades que son provincia de tantos expertos. Si "estamos atrapados entre la arrogancia de abarcar el todo y la timidez de inspeccionar las partes", como dice Rebecca Comay, ¿qué avance representa la segunda alternativa (la de Foucault) sobre el reformismo liberal en general? Esta pregunta parece especialmente pertinente cuando uno recuerda de qué modo había dirigido Foucault sus esfuerzos para desengañarnos de las ilusiones de los reformistas humanistas a lo largo de la historia. El "intelectual específico", en realidad, resulta ser sólo un intelectual más experto, más liberal, que ataca especificidades en lugar de las raíces de los problemas. Y si echamos un vistazo al contenido de su activismo, que desarrolló principalmente en el campo de la reforma penal, su orientación es tan tibia que no se puede calificar ni siquiera de liberal. En los años ochenta "intentó reunir, bajo la influencia de su cargo en el Colegio de Francia, a historiadores, abogados, jueces, psiquiatras y doctores relacionados con las leyes y el castigo", según Keith Gandal. La policía al completo. "El trabajo que llevé a cabo sobre la relatividad histórica de la forma de la prisión buscaba el modo de impulsar la reflexión en torno a otras formas de castigo", decía Foucault. Obviamente, aceptó la legitimidad de esta sociedad y de sus castigos; no menos sorprendente era su corolario de desprecio hacia los anarquistas, a quienes tachaba de infantiles por sus esperanzas en el futuro y su fe en el potencial humano.

Las obras de Jean-François Lyotard son significativamente contradictorias entre sí –como buen postmoderno– pero también expresan un tema central de la PM: la sociedad no puede ni debe entenderse como un todo. Lyotard es el ejemplo máximo de pensamiento antitotalizador, hasta el punto de haber resumido la postmodernidad como "incredulidad hacia las metanarrativas" o visiones generales. La idea de que no es ni saludable ni posible comprender la totalidad forma parte de una enorme reacción en Francia desde los sesenta contra las influencias marxistas y comunistas. Aunque el principal blanco de Lyotard sea la tradición marxista, que tanta fuerza llegó a tener en la vida política e intelectual de Francia, aún va más allá al rechazar la teoría social *in toto*. Por ejemplo, llegó a afirmar que cualquier concepto sobre la alienación –la idea de una unidad o una inocencia original perdida por la fragmentación e indiferencia del capitalismo– termina en un intento totalitario de unificar la sociedad coercitivamen-

te; en su *Economía Libidinal*, escrita a mediados de los setenta, denuncia la teoría como terror.

Se podría pensar que esta reacción extrema sería improbable fuera de una cultura tan dominada por la izquierda marxista, pero tras una segunda lectura se entiende que encaja a la perfección con la condición más amplia, desilusionada, de la postmodernidad. El abierto rechazo de Lyotard a los valores iluministas post-kantianos representa después de todo una toma de conciencia de que la crítica racional, al menos bajo la forma de los valores y creencias de la teoría metanarrativa kantiana, hegeliana y marxista, ha sido desbancada por la triste realidad histórica. Según Lyotard, la era PM significa que todos los mitos reconfortantes de la maestría intelectual y de la verdad se reemplazan al final por una pluralidad de 'juegos del lenguaje', como si la noción Wittgensteiniana de 'verdad' fuera compartida de modo provisional y circulara sin ningún tipo de garantía epistemológica o de fundamento filosófico. Los 'juegos del lenguaje' son una tentativa base pragmática y localizada para el conocimiento; al contrario que las posturas comprensivas de la teoría o de la interpretación histórica, dependen del acuerdo de los participantes para adquirir su valor de uso. El ideal de Lyotard se convierte así en una multitud de "pequeñas narrativas" en lugar del "dogmatismo inherente" a las metanarrativas o a las grandes ideas. Por desgracia, tal aproximación pragmática se debe amoldar siempre a las cosas tal y como son, dependientes del consenso predominante casi por definición. De modo que el método de Lyotard tiene un valor limitado para crear una ruptura con las normas del día a día. Aunque su saludable escepticismo antiautoritario niegue la totalización por opresiva o coercitiva, lo que se pasa por alto en el relativismo foucaultiano de los 'juegos del lenguaje', con su acuerdo libremente consensuado respecto al significado, es que tiende a mantener que todo tiene la misma validez. Como dice Gerard Raulet, el rechazo a las visiones generales en realidad obedece más a la lógica de la homogeneidad existente que a un intento por proporcionar un asilo a la heterogeneidad.

Sospechar del progreso es, por supuesto, un prerrequisito a cualquier enfoque crítico, pero la búsqueda de la heterogeneidad debe ser consciente de su desaparición e investigar las razones por las que ha desaparecido. El pensamiento postmoderno, por regla general, se comporta ignorando por completo que la división del trabajo y la

comercialización están borrando la base de la heterogeneidad cultural y social. La PM busca preservar algo casi inexistente y repudia un pensamiento más amplio, necesario para afrontar la empobrecida realidad. En este punto es interesante observar la relación entre PM y tecnología, de importancia decisiva para Lyotard.

Adorno encontró que el ideal ilustrado del triunfo sobre la naturaleza, también conocido como razón instrumental, había allanado el camino al totalitarismo contemporáneo. Lyotard cree que la fragmentación del conocimiento es esencial para combatir la dominación, lo cual le impide una visión general necesaria para darse cuenta de que, por el contrario, el aislamiento que supone el conocimiento fragmentario olvida la determinación social y el propósito de ese aislamiento. La celebrada 'heterogeneidad' no es mucho más que el efecto de disolución que produce una totalidad arrogante que él preferiría ignorar. Nunca se ha ignorado más a la crítica que en el positivismo postmoderno de Lyotard, descansando como lo hace en la aceptación de una racionalidad técnica que renuncia a la crítica. No es sorprendente que, en la época de la descomposición del significado y de la renuncia a ver lo que el conjunto de meros 'hechos' realmente demuestra, Lyotard abrace la computerización de la sociedad. Muy en la línea del Foucault nietzschiano, Lyotard cree que el poder es cada vez más el criterio de verdad. Encuentra un compañero en el pragmatista postmoderno Richard Rorty, que también da la bienvenida a la tecnología moderna y está profundamente vinculado a los valores hegemónicos de la sociedad industrial de hoy día.

En 1985 Lyotard organizó una espectacular exposición de alta tecnología en el Centro Pompidou de París, incluyendo las realidades artificiales y la obra cibernética de artistas como Myron Krueger. En la inauguración, su comisario declaraba: "Queríamos... indicar que el mundo no está evolucionando hacia una mayor claridad y simplicidad, sino más bien hacia un nuevo grado de complejidad en el que el individuo puede sentirse muy perdido, pero en el que, en realidad, podemos volvernos más libres". Se permiten visiones aparentemente generales si coinciden con los planes de nuestros amos para con la naturaleza y con nosotros. Pero el punto más específico se encuentra en la 'inmaterialidad', el título de la exposición, un término lyotardiano que él asocia a la erosión de la identidad, a la disolución de barreras estables entre el yo y un mundo producido por nuestra impli-

cación en sistemas sociales laberínticamente tecnológicos. Qué decir tiene que aprueba esta condición, celebrando, por ejemplo, el potencial 'pluralizador' de las nuevas tecnologías de la comunicación; del tipo de las que atrofian los sentidos, estrechan las experiencias y erradican el mundo natural. Lyotard escribe: "Todos los pueblos tienen derecho a la ciencia", como si tuviera la más remota idea de lo que significa la ciencia. Prescribe "acceso público gratuito a la memoria y a los bancos de datos". Una espeluznante visión de la liberación, que resume así: "Los bancos de datos son la enciclopedia del mañana; son la 'naturaleza' para el hombre y la mujer postmodernos".

Frank Lentricchia calificó el proyecto deconstructivo de Derrida como "una visión general elegante, arrolladora, tan sólo igualada en la historia de la filosofía por Hegel". Es una ironía flagrante que los postmodernos necesiten una teoría general para apoyar su afirmación de que no puede ni debe haber teorías generales o metanarrativas. Sartre, los teóricos de la Gestalt y el sentido común nos dicen que lo que los postmodernos ignoran como "razón totalizadora" es un hecho inherente a la percepción misma: como regla general, uno percibe un todo, no fragmentos aislados. Charles Altieri nos proporciona otra ironía respecto a Lyotard: "este pensador, que tan agudamente distingue los peligros inherentes a las narrativas mayores, sin embargo permanece completamente sumiso a la autoridad de la abstracción generalizada". La PM anuncia una sesgada visión antigeneralista, pero sus practicantes, quizá Lyotard en especial, mantienen un altísimo nivel de abstracción cuando debaten sobre la cultura, la modernidad y demás tópicos que, por supuesto, no dejan de ser vastas generalizaciones.

Adorno escribió que "una humanidad liberada de ningún modo sería una totalidad". No obstante, estamos siempre atascados en un mundo social que es uno y que totaliza encarnizadamente. La postmodernidad, que celebra la fragmentación y la heterogeneidad, puede escoger la opción de olvidarse de la totalidad, pero la totalidad no se va a olvidar de nosotros.

Deleuze, Guattari y Baudrillard

La 'esquizo-política' de Gilles Deleuze deriva, al menos en parte, del rechazo postmoderno a una perspectiva general, a un punto de partida. El método de Deleuze, que también se llama "nomadología"

y que emplea la "escritura rizomática", es el campeón de la desterritorialización y la decodificación de las estructuras de dominación, con las cuales el capitalismo se anulará a sí mismo, siguiendo su propia dinámica. Junto al que fue su compañero durante un tiempo, el último Félix Guattari, con el que compartía una especialidad en psicoanálisis, espera que la tendencia esquizofrénica del sistema se intensifique hasta su desintegración. Deleuze parece compartir la convicción absurda de Yoshimoto Takai de que el consumo constituye una nueva forma de resistencia.

Esta faceta de negación de la totalidad mediante la estrategia radical de urgirla para que disponga de sí misma también recuerda al impotente estilo postmoderno al oponerse a toda representación: los significados no penetran a un centro, no representan algo más allá de su alcance. Charles Scott describe el método de Deleuze como "un pensar sin representar". La esquizo-política celebra las superficies y las discontinuidades; la nomadología es la antítesis de la historia.

Deleuze enarbola también el tema postmoderno de la "muerte del sujeto", en su obra más conocida escrita con Guattari, *Anti-Edipo*, y en sus trabajos posteriores. Las "máquinas del deseo", formadas por el emparejamiento de partes humanas y no humanas, sin distinción entre ellas, persiguen reemplazar a los humanos como núcleo de su teoría social. Contrario a la ilusión de un sujeto individual en la sociedad, Deleuze retrata a un sujeto nunca más reconocible antropocéntricamente. Uno no puede evitar la sensación, pese a su intención supuestamente radical, de que acepta la alienación e incluso se da un revolcón en el lodazal del extrañamiento y la decadencia.

A principios de los setenta Jean Baudrillard desentrañó los fundamentos burgueses del marxismo, principalmente su veneración por la producción y el trabajo, en su *Espejo de la producción* (1972). Esta contribución aceleró el declive del marxismo y del Partido Comunista en Francia, ya en disolución a causa del papel reaccionario de la izquierda tras las revueltas de Mayo del 68. Curiosamente, desde ese momento, Baudrillard ha conseguido representar las tendencias más oscuras de la postmodernidad y ha resurgido, especialmente en América, como el ídolo de los ultraquemados, famoso por sus visiones contemporáneas llenas de desencanto. Desafortunadamente, la morbidez casi alucinatoria de Baudrillard ha tenido gran resonancia en una cultura en descomposición, si bien es cierto que causó tanto

impacto porque se le esperaba (como a Lyotard) para rellenar el vacío que dejaron en los ochenta pensadores relativamente más profundos como Barthes y Foucault.

La descripción deconstructiva de Derrida de la imposibilidad de referentes fuera de la representación se convierte, en Baudrillard, en una metafísica negativa en la que el capitalismo transforma la realidad en simulaciones sin respaldo, donde se ve que la cultura del capital se ha ido detrás de sus fisuras y sus contradicciones a un espacio de auto-suficiencia, que se puede leer como una ciencia-ficción parecida a la sociedad totalmente administrada de Adorno. Y no hay resistencia posible, no hay 'vuelta atrás', en parte porque la alternativa sería esa nostalgia por lo natural, por los orígenes, tan implacablemente despreciada por la postmodernidad.

"Lo real es aquello de lo que se puede dar una reproducción equivalente". La naturaleza quedó tan atrás que la cultura determina la materialidad; más aún, los medios de comunicación simulan la realidad. "El simulacro nunca esconde la verdad; es la verdad la que oculta que no hay nada. El simulacro es verdad." Es la 'sociedad del espectáculo' de Debord, pero en un escenario de implosión del yo, de los agentes y de la historia tan adentrado en el vacío de simulaciones, que el espectáculo está al servicio únicamente de sí mismo.

Resulta obvio que en nuestra Era de la Información las tecnologías electrónicas de los media han llegado progresivamente al dominio casi absoluto, pero es igualmente obvio el intento infructuoso de Baudrillard de ir más allá con sus oscuras visiones. Acentuar el poder de las imágenes no debe oscurecer los objetivos y determinantes materiales que laten por debajo, principalmente el beneficio y la expansión. La afirmación de que el poder actual de los media significa que lo real ya nunca más va a existir está relacionada con su proclama de que el poder "ya nunca más se puede encontrar localizado en un único sitio"; y ambas afirmaciones son falsas. Esta retórica intoxicante no puede borrar el hecho de que la información esencial de la Era de la Información maneja las duras realidades de la eficiencia, los cálculos, la productividad y similares. La simulación no ha suplantado a la producción, a menos que uno pueda decir que el planeta está siendo devastado por meras imágenes, todo por no decir que la aceptación progresiva de lo artificial no sirve de mucho para evitar la erosión de lo que queda de natural.

Baudrillard defiende que la diferencia entre realidad y representación se ha colapsado, dejándonos en una 'hiperrealidad' que es siempre un mero simulacro. Curiosamente, no sólo parece conocer la inevitabilidad de este desarrollo, sino celebrarlo. Lo cultural, en su sentido más amplio, ha alcanzado un estado cualitativamente nuevo, en el que hasta el territorio del significado y de la significación ha desaparecido. Vivimos en "la era de los sucesos sin consecuencias", donde lo 'real' sólo sobrevive como categoría formal, y esto, según él, es bueno. "¿Por qué deberíamos pensar que la gente quiere repudiar sus vidas diarias para buscar una alternativa? Al contrario, quieren hacer un destino de ello... ratificar la monotonía con una monotonía aún mayor". Si tiene que haber alguna resistencia, su recomendación al respecto es similar a la de Deleuze, que anima a la sociedad a volverse más esquizofrénica. Es decir, consiste en aquello que preconiza el sistema por completo: "Queréis que consumamos; vale, vamos a consumir cada vez más, da igual qué; con un propósito absurdo e inútil". Esta es la estrategia radical que llama "hiperconformidad".

En muchos puntos, uno puede entrever a qué fenómenos se refiere la hipérbole de Baudrillard, si es que se refiere a alguno. Se adivina quizá en algún pasaje el movimiento de la sociedad de consumo tanto hacia la uniformidad como hacia la dispersión... pero por qué preocuparse, si sus afirmaciones parecen a menudo cósmicamente infladas y ridículas. El más extremo de los teóricos postmodernos, ahora convertido en un objeto cultural de ventas masivas, se ha referido al "ominoso vacío de todo discurso", aparentando ignorar que la frase encaja al dedillo con sus propias vacuidades.

No se puede calificar a Japón como una 'hiperrealidad', pero vale la pena mencionar que su cultura parece ser cada vez más extrañada y postmoderna que la de los Estados Unidos. A juicio de Masao Miyoshi, "la dispersión y la pérdida de la subjetividad moderna, según cuentan Barthes, Foucault y muchos otros, ha sido evidente durante mucho tiempo en Japón, donde los intelectuales se han quejado crónicamente de la ausencia del 'yo'". Una inundación de información mayoritariamente especializada, proporcionada por expertos de todo tipo, ilumina el *ethos* consumidor de alta tecnología japonés, en el que trabajan hombro con hombro la indeterminación del significado y una alta valoración de la novedad constante. Tal vez sea Yoshimoto

Takai el crítico cultural nacional más prolífico; para muchos no resulta tan raro que también sea un modelo masculino de moda que exalte los valores y las virtudes del acto liberador de ir de compras.

Todos están de acuerdo en que el popularísimo *De algún modo, Crystal* (1980) de Yasuo Tanaka fue el fenómeno cultural japonés de los ochenta, una novela vacua, torpemente consumista, sumergida en nombres de marcas (un poco como el *American Psycho* de Bret Easton Ellis de 1991) que dominó la década. Pero es el cinismo, más que la superficialidad, lo que marca el completo amanecer de la postmodernidad que parece ser Japón: ¿Cómo si no se explica que los análisis más incisivos sobre la PM allí –por ejemplo, *Ahora es la era de la Metamasa*– se publiquen en la Parco Corporation, que es el emporio mercantil más importante del país? Shigesatu Itoi es un ídolo de los medios de comunicación, con su propio programa de televisión, numerosas publicaciones y apariciones constantes en las revistas. ¿El secreto de su fama? Simplemente haber hecho una serie de anuncios ultra-vanguardistas (bombardeo de imágenes, fragmentación, etc.) para Seibu, la cadena de almacenes más grande e innovadora del país. En Japón, donde existe el capitalismo en su forma más avanzada y postmoderna, se consume el conocimiento exactamente del mismo modo en que uno compra ropa. El 'significado' está pasado de moda, es algo irrelevante; el estilo y la apariencia lo son todo.

Estamos llegando rápidamente a un lugar triste y vacío, que el espíritu postmoderno encarna demasiado bien. "En ninguna civilización anterior las grandes preocupaciones metafísicas, las cuestiones fundamentales del ser y del sentido de la vida habían parecido nunca tan remotas y fuera de lugar", a juicio de Fredric Jameson. Peter Sloterdijk encuentra que "el descontento en la cultura ha asumido una nueva calidad: aparece como un cinismo universal y difuso". El desgaste del significado, impulsado por una cosificación y una fragmentación intensificadas, provoca que el cinismo aparezca por doquier. Psicológicamente, un 'melancólico fronterizo' es ahora un 'ídolo de masas'.

La capitulación postmoderna ante la falta de fundamentos y la decadencia no sólo no contempla el presente como alienado –un concepto seguramente desfasado– sino como algo normal e incluso agradable. Robert Rauschenberg: "De verdad, lo siento por la gente que piensa que las cosas como los platos de sopa o los espejos o las botellas

de Coca Cola son feas, porque se pasan el día rodeados de cosas como ésas y les deben de hacer sentir desgraciados". Ya no es sólo que "todo es cultura", la cultura de los artículos de consumo, lo más ofensivo es la afirmación postmoderna de que lo es por su negativa a establecer distinciones cualitativas y juicios. Si el postmoderno nos hiciera al menos el favor, inintencionado, de registrar la descomposición e incluso la privación del mundo cultural que fomenta y acompaña al escalofriante empobrecimiento actual de la vida, que sea esa su única 'contribución'.

Todos somos conscientes de que es posible que tengamos que soportar un mundo fatalmente desenfocado... hasta el momento de su autodestrucción y la nuestra. "Obviamente, la cultura no se disuelve simplemente porque las personas estén alienadas", escribía John Murphy, y añadía "sin embargo, habrá que inventar un extraño tipo de sociedad para que la alienación se considere algo normativo".

Mientras tanto, ¿dónde quedan la vitalidad, la renuncia, la capacidad de crear un mundo no-alienado? Barthes proclamaba un "hedonismo del discurso" nietzschiano; Lyotard aconsejaba "seamos paganos". ¡Menudos bárbaros! Por supuesto, su esencia real está vacía y carente de ánimo, es de una esterilidad académica continuamente relativizada. La postmodernidad nos deja sin esperanzas en un puerto sin fin; sin una crítica viva; en la nada.

Diccionario del nihilista

1 Buenismo

Buenismo (niceism) n. *Tendencia, más o menos codificada socialmente, a enfocar la realidad en términos de si los demás se comportan cordialmente o no; tiranía del decoro que impide pensar o actuar por uno mismo; modo de interacción basado en la ausencia de juicio crítico o autonomía.*

Todos preferimos aquello que es amigable, sincero, agradable. Bueno. Pero este mundo empobrecido, en verdadera crisis desde hace ya algún tiempo, debería obligarnos a reconsiderar todo de nuevo, radicalmente, ya que lo bueno puede ser lo falso.

A menudo la cara de la dominación es una cara sonriente y educada, incluso culta a veces. Recuérdese Auschwitz y sus directores de campo deleitándose con Goethe y con Mozart. O la bomba atómica, que no fue creada por monstruos de aspecto maligno, sino por agradables intelectuales liberales. Lo mismo puede decirse de quienes están informatizando la vida, y de aquellos que, de una forma u otra, son los principales pilares de este orden corruptor, como por ejemplo el agradable hombre de negocios, eje vertebrador de una cruel existencia de 'trabaja y compra', ya que oculta sus verdaderos horrores.

Los casos de buenismo incluyen a los '*peaceniks*' [pacifistas], cuya ética del buenismo los coloca una y otra vez en situaciones estúpidas y ritualizadas, propias de perdedores; a aquellos miembros de *Earth First!* que rechazan enfrentarse a la ideología siempre reprensible de la cúpula de 'su' organización, y a *Fifth Estate*, cuyas importantísimas contribuciones quedan tan a menudo eclipsadas por el liberalismo. Todas las causas monotemáticas –desde la ecología hasta el feminismo–, y todo el apoyo que logran atraer, son sólo maneras diversas de evadir la necesidad de una ruptura cualitativa con algo más que solamente los excesos del sistema.

Lo 'bueno' como el enemigo perfecto del pensamiento táctico o analítico: "sea agradable, no permita que el tener ideas radicales le afecte en el terreno personal. Acepte los métodos y los límites ya envasados de la estrangulación diaria". El respeto arraigado, el impulso condicionado a "jugar de acuerdo con las reglas" –las reglas de la autoridad–, ésta es la verdadera Quinta Columna, la que existe en nuestro interior.

En el contexto de una vida social maltratada que nos exige una respuesta drástica aunque sólo sea para conservar la salud, el buenismo resulta cada vez más infantil, conformista y peligroso. No puede procurarnos alegría, sólo rutina y aislamiento. El placer de la autenticidad existe solamente en contra de los principios de la sociedad. El buenismo nos mantiene a todos en nuestro lugar, reproduciendo confusamente todo aquello que supuestamente aborrecemos. Dejemos de ser tan buenos con esta pesadilla y con todos los que nos atan a ella.

2 Tecnología

Tecnología n. *Según la definición del diccionario Webster: ciencia industrial o aplicada. En otras palabras: el conjunto de división del trabajo/producción/industrialización y su impacto sobre nosotros y sobre la naturaleza. La tecnología es la suma de las mediaciones entre nosotros y el mundo natural, y la suma de las separaciones que median entre cada uno de nosotros y el otro; toda la explotación y toxicidad necesaria para producir y reproducir el escenario de hiperalienación en el que languidecemos. Es la textura y la forma de la dominación en cualquier contexto de jerarquía y comercialización.*

Aquellos que aún sostienen que la tecnología es "neutral", "simplemente una herramienta", probablemente no se han planteado todavía lo que está en juego. Jünger, Adorno y Horkheimer, Ellul y algunos otros autores se han dedicado a analizar el tópico. Hace treinta y cinco años, el respetado filósofo Jaspers escribía "La tecnología es sólo un medio, ni bueno ni malo en sí. Todo depende de lo que el hombre haga con ella, para qué propósito le sirva, bajo qué condiciones la utilice." Esta fe tan superficial en la especialización y en el progreso técnico suena cada vez más ridícula. Marcuse entendió muchísimo mejor el problema en 1964, cuando sugirió que "el auténtico concepto de la razón técnica tal vez sea ideológico; no sólo la aplicación de la tecnología, la tecnología misma es dominación... control calculado y calculador, metódico, científico." Hoy ya experimentamos ese control como una disminución constante de nuestro contacto con el mundo vivo, sumergidos en el vacío de la Era de la Información, acelerado gracias a la informática, envenenado por el imperialismo domesticador de la alta tecnología. La gente nunca fue tan infantil, ni dependía para todo de las máquinas; a medida que la Tierra se aproxima rápidamente a su extinción gracias a la tecnología, su reglamentación constante ahoga y estrecha nuestras almas. Ningún sentido de

plenitud o libertad podrá renacer sin la desaparición de la división del trabajo en el corazón del progreso tecnológico. Este es el proyecto liberador en toda su magnitud.

Por supuesto, la literatura popular aún no refleja una reflexión crítica ante lo que supone la tecnología. Algunas obras celebran abiertamente la dirección que estamos tomando, como *Máquinas que piensan*, de Mc Corduck y *¿Están vivos los ordenadores?*, de Simon, por mencionar dos de los peores. Otros libros aún más recientes ofrecen un punto de vista que por fin parece levantar el vuelo, desafiando a la propaganda pro-tecnológica de masas, pero caen estrepitosamente al llegar a las conclusiones. Murphy, Mickunas y Pilotta publicaron *El reverso de la alta tecnología: Tecnología y deformación de las sensibilidades humanas*, cuyo agresivo título contrasta totalmente con un final en el que se dice que la tecnología se humanizará ¡tan pronto como cambien nuestras asunciones sobre ella! *El alto coste de la alta tecnología*, de Siegel y Markoff, es bastante similar; después de varios capítulos detallando los variados frentes de debilitamiento tecnológico, de nuevo oímos que no es más que una cuestión de actitud: "Debemos, como sociedad, entender el impacto completo de la alta tecnología si hemos de configurarla como una herramienta que realce el confort humano, la libertad y la paz." El protagonismo de este tipo de análisis cobardes y tan poco honestos se debe –al menos en parte– al hecho de que los grandes grupos editoriales no desean publicar ideas fundamentalmente radicales.

Esta escapada hacia el idealismo no es una táctica de evasión nueva. Martin Heidegger, considerado por algunos el pensador más original y profundo de este siglo, imaginaba al individuo sólo como la materia prima para la expansión ilimitada de la tecnología industrial. Increíblemente, su solución encontraría en el movimiento nazi ese "encuentro esencial entre la tecnología global y el hombre moderno". Tras la retórica del Nacional Socialismo, por desgracia, había sólo una aceleración de la técnica, incluso en la visión del genocidio como un problema de producción industrial. Para los nazis y para los crédulos, se trataba, una vez más, de una cuestión de entender la tecnología de forma ideal, en lugar de afrontar la realidad. En 1940, el Inspector General del Departamento de Carreteras alemán lo resumía así: "El hormigón y la piedra son cosas materiales. El hombre les da forma y espíritu. La tecnología Nacional Socialista consigue en todo logro material la satisfacción ideal".

El extraño caso de Heidegger debería recordarnos que todas las buenas intenciones se pueden desviar gravemente sin una voluntad de afrontar la tecnología y su naturaleza sistemática como parte de una realidad social práctica. Heidegger temía a las consecuencias políticas de un análisis verdaderamente crítico de la tecnología; su teorizar apolítico tomó parte así en el acontecimiento más monstruoso de la modernidad, dejando sus intenciones a un lado.

Earth First! propone anteponer la naturaleza a todas las 'políticas' insignificantes. Pero bien podría ser que a la arrogancia machista de Dave Foreman (y de los teóricos de la "ecología profunda" que también nos advierten contra los radicalismos) le suceda un acobardamiento como el de Heidegger, posiblemente con consecuencias similares.

3 Cultura

Cultura n. *Normalmente descrita como la suma de costumbres, ideas, artes, patrones, etc. de determinada sociedad. A menudo se da como sinónimo de civilización, recordándonos que el cultivo –como en la domesticación– forma también parte de ella. En 1960, los situacionistas decían que "la cultura se puede definir como un conjunto de medios por los cuales la sociedad piensa sobre sí misma y se muestra a sí misma". Barthes comentaba, más certero aún, que es "una máquina para mostrar deseos. Para desear, siempre para desear, pero nunca para entender."*

Aparentemente, la cultura era más respetada hace algún tiempo, era algo en lo que había que 'estar al día'. Ahora, en lugar de preocuparnos por cómo le fallamos a la cultura, denunciamos cómo la cultura nos ha fallado. Definitivamente hay algo en el trabajo que nos frustra, que no nos satisface, y esto se hace más evidente a medida que afrontamos, a nivel global y en nuestro interior, la muerte de la naturaleza. La cultura, como lo opuesto a la naturaleza, crece discordante, se pudre, se desvanece a medida que nos asfixiamos en el aire cada vez más contaminado de la actividad simbólica. Alta cultura o *underground*, palacio o chabola, se trata de la misma prisión de la conciencia; lo simbólico como lo represivo.

Es inseparable del nacimiento, una extensión de la alienación, y sobrevive, como siempre, como una compensación, un canje de lo real por su objetivización. La cultura representa la ruptura entre el todo y sus partes, que van siendo progresivamente dominadas. El tiempo, el lenguaje, la numeración, el arte... imposiciones culturales que han llegado a dominarnos a todos, con nuestra vidas dedicadas a ellas por completo.

Las revistas y los periódicos aparecen hoy día repletas de artículos que lamentan la epidemia de analfabetismo cultural y de amnesia histórica, dos hechos que reflejan una molestia básica en la sociedad.

En nuestra época postmoderna las actitudes más frecuentes son la indiferencia y el asco, mientras aumentan el consumo de drogas duras, el suicidio y la discapacidad emocional. Hace un año viajé de Berkeley a Oregón con una estudiante de último curso de la Universidad de California. Durante el trayecto, después de hablar de los años sesenta, entre otras cosas, le pedí que describiera a su generación. Hablaba de sus compañeros en términos de sexo sin amor, incremento del uso de la heroína y "un sentimiento de desesperación enmascarado por el consumismo".

Mientras tanto, continúa el rechazo masivo. En una colección reciente de ensayos sobre la cultura, D. J. Enright ofrece el sabio consejo de que "cuanto más normalmente se aireen el sufrimiento personal y el descontento, más firmemente arraigarán estas desgracias en nosotros". *Regresión deliberada,* de Robert Harbison, es otro libro que despliega una completa ignorancia respecto al vacío fundamental de la cultura: "resulta difícil entender por qué el entusiasmo por lo primitivo y la idea de que la salvación está en desaprender llegaron a estar tan presentes en casi todos los campos del pensamiento".

Ciertamente las ruinas están ahí, a la vista de todos. Desde un arte exhausto en forma de batiburrillo de postmodernismo reciclado, hasta los tecnócratas postestructuralistas como Lyotard, que describen los bancos de datos como "la enciclopedia del mañana... la 'naturaleza' para el hombre postmoderno", incluyendo formas de 'oposición' tan absolutamente inútiles como la 'micropolítica' y la 'esquizopolítica', poco queda en pie, salvo los síntomas obvios de la fragmentación general y de la desesperación. Peter Sloterdijk (*Crítica de la razón cínica*) apunta que el cinismo es la actitud constante, cardinal, la mejor que hasta ahora nos ofrece el rechazo.

Pero el mito de la cultura se las arreglará para sobrevivir mientras nuestro sufrimiento, en constante crecimiento, no nos obligue a cuestionarlo, y así el cinismo perdurará mientras permitamos que la cultura ocupe el lugar de la vida no mediada.

4 Salvaje

Salvaje adj. *Que existe en un estado natural, como los animales y plantas que viven libremente; que ha regresado al estado natural desde la domesticación.*

Habitamos un paisaje de ausencia donde la vida real está siendo sistemáticamente eliminada por el trabajo degradado, el ciclo vacío del consumismo y la vacuidad mediatizada de la dependencia de la alta tecnología. Hoy ya no se trata solamente del estereotipo del yuppie adicto al trabajo que intenta engañar su desesperación por medio de la actividad, prefiriendo no contemplar un destino no menos estéril que el del planeta y la subjetividad (domesticada) en general. Nos hallamos frente a las ruinas de la naturaleza, frente a la ruina de nuestra propia naturaleza, un inmenso acantilado construido con un montón de mentiras, de sinsentidos y de falsedades. Todavía es pan y circo para la inmensa mayoría, mientras una pobreza más absoluta que la pobreza financiera deja aún más desolada la Zona Muerta universal de la civilización. ¿'Potenciados' por la computerización? Infantilizados, más bien. ¿Una Era de la Información caracterizada por una comunicación en aumento? No, para ello necesitaríamos una experiencia que valiera la pena comunicar. ¿Una época de respeto sin precedentes hacia el individuo? Traducción: la esclavitud del sueldo necesita de la estrategia de la autonomía del trabajador hasta un grado en que la producción pueda conjurar la crisis continua de la productividad, los estudios de mercado deben acertar en el blanco de cada 'estilo de vida', en vistas a la supervivencia de la cultura del consumidor.

En esta sociedad patas arriba, la solución que se propone para la alienación masiva y el uso inducido de drogas es una cortina mediática, con resultados tan vergonzosos como los cientos de millones gastados inútilmente contra el aumento de la abstención electoral. Mientras tanto, la televisión, voz y alma del mundo moderno, sueña

en vano con detener el incremento del analfabetismo y lo que queda de salud emocional por medio de anuncios de treinta segundos o menos. En una cultura industrializada de depresión, aislamiento y cinismo irreversibles, el espíritu será el primero en morir, y su epitafio será la muerte del planeta. Así será, a menos que acabemos con este orden corruptor, con todas sus categorías y sus dinámicas.

Mientras tanto, prosigue el desfile de oposiciones parciales (y por tanto falsas) por sus caminos habituales. Los Verdes y similares intentan prolongar la vida del tinglado electoral, justificándose en la falacia de que es válido que una persona pueda representar a otra; estos tipos podrían llegar sencillamente a perpertuar un 'nuevo espacio para la protesta', en lugar de aspirar a cambios radicales. El 'movimiento' pacifista exhibe, en cada uno de sus gestos (uniformemente patéticos) que es el mejor amigo de la autoridad, la propiedad y la pasividad. Bastará con una ilustración: en mayo de 1989, en el vigésimo aniversario de la batalla del Parque de Berkeley, mil personas se amotinaron admirablemente, saquearon veintiocho negocios e hirieron a quince policías; Julia Talley, portavoz de los pacifistas-sumisos, declaró: "Motines como éste no serán nunca acogidos en el seno del movimiento pacifista". Lo que me recuerda a los estudiantes mal aconsejados que en la Plaza de Tiananmen, después de que comenzara la masacre del 3 de junio, trataron de convencer a los trabajadores para que no lucharan contra las tropas del gobierno. Y otra realidad: la universidad es la primera fuente de esa lenta estrangulación llamada reforma, del rechazo a una ruptura cualitativa con la degradación. *Earth First!* reconoce que el problema central es la domesticación (p. e. que la agricultura en sí es maligna), pero muchos de sus activistas no pueden imaginarse que nuestra especie pueda volverse salvaje. Los ambientalistas radicales saben muy bien que la reconversión de los bosques nacionales en granjas arborícolas forma parte de un proyecto general que tarde o temprano exigirá su eliminación. Pero deberían buscar lo salvaje en todas partes, no sólo en la 'naturaleza salvaje' vista como reserva aislada del mundo.

Freud sabía que no hay civilización sin una obligatoria renuncia a los instintos, sin una coerción monumental. Pero la civilización se justifica porque las masas son "perezosas y no inteligentes", razonaba. Este modelo o fórmula se nutría de la idea de que la vida precivilizada estaba plagada de brutalidad y privaciones, una idea que, sorpren-

dentemente, ha cambiado por completo en los últimos veinte años. En otras palabras, antes de la agricultura la humanidad vivía en un estado de gracia, facilidad y comunión con la naturaleza que difícilmente podríamos imaginar hoy.

El panorama de la autenticidad surge a partir nada menos que de una disolución completa de la estructura represora de la civilización, que Freud describía como "algo que una minoría impuso a una mayoría que se resistía, porque entendió cómo obtener la posesión de los medios de poder y coerción". Podemos continuar pasivamente por el camino de la domesticación y la destrucción absolutas, o bien podemos girar en dirección a una revuelta optimista, apasionada y salvaje, que aspira a bailar sobre las ruinas de los relojes, los ordenadores y esa degradación de la imaginación y de la voluntad llamada trabajo. ¿Acaso podemos justificar nuestras vidas con algo menos que esta política de rabia y sueños?

5 División del trabajo

División del trabajo n. *1. La división en tareas específicas y circunscritas para obtener la máxima eficiencia de resultados que caracteriza a la fabricación; aspecto cardinal de la producción. 2. La fragmentación o reducción de la actividad humana en tareas separadas, origen de la alienación; la especialización básica que hace que la civilización aparezca y se desarrolle.*

La relativa plenitud de la vida precivilizada se articulaba sobre todo en la ausencia de una separación restrictiva que confinara a la gente en roles y funciones diferenciadas. La división del trabajo ahoga nuestra experiencia, es el cimiento de nuestra impotencia ante el reino de los expertos, que tan agudamente sentimos hoy. No es casualidad que los ideólogos clave de la civilización hayan puesto todo su empeño en justificarla. En *La República* de Platón, por ejemplo, se nos dice que el origen del estado reside en esa desigualdad 'natural' de la humanidad que supone la división del trabajo. Durkheim celebraba un mundo fraccionado y desigual, descubriendo que la piedra de toque de la 'solidaridad humana', su valor esencial, es... adivinen cuál. Antes que él, hacia el año 1600, según Franz Borkenau, se produjo un gran incremento de la división del trabajo que originó la categoría abstracta de *trabajo*, que a su vez posibilita la aparición de la noción cartesiana, completamente moderna, de que nuestra existencia física es solamente un producto de nuestra conciencia (abstracta).

Adam Smith, en la primera frase de *La riqueza de las naciones* (1776), describió la esencia de la industrialización al asegurar que la división del trabajo representa un incremento cualitativo de la productividad. Veinte años después, Schiller reconocía que la división del trabajo favorecía el desarrollo de una sociedad donde sus miembros eran incapaces de desarrollar su humanidad. Marx observó ambos aspectos: "como resultado de la división del trabajo", el trabajador "es

reducido a la condición de una máquina". Pero resultó decisivo el culto de Marx a una producción plena, como medio para obtener la liberación humana; consideraba el empobrecimiento de la humanidad como un mal necesario en el trayecto del desarrollo del capital.

El marxismo no puede eludir la impronta determinante de esta decisión a favor de la división del trabajo; de hecho sus principales voces reflejan esta idea. Lukacs, por ejemplo, prefirió ignorarla, llegando sólo a denunciar los "efectos cosificadores de la forma de producto dominante" en su atención al problema de la conciencia del proletariado. E. P. Thompson advirtió que con el sistema implantado en las fábricas, "el personaje-estructura del rebelde trabajador preindustrial o artesano fue violentamente sustituido por el del trabajador individual sumiso". Pero, sorprendentemente, dedicó escasa atención a la división del trabajo, el principal mecanismo para conseguir esta transformación. Marcuse intentó conceptualizar una civilización sin represión, aunque demostró sobradamente la incompatibilidad de ambas. En una concesión a la 'naturalidad' inherente a la división del trabajo, afirmó que "el ejercicio racional de la autoridad" y "el avance del conjunto" dependen de ella, aunque algunas páginas después (en *Eros y civilización*) reconocía que "el trabajo que uno desempeña llega a ser más alienante cuanto más especializada sea la división del trabajo".

Ellul comprendió cómo "el filo de la especialización del trabajo ha pasado como una cuchilla a través de la carne viva", cómo la división del trabajo acarrea ignorancia y un "universo cerrado" que aparta al sujeto de los demás y de la naturaleza. Horkheimer resumía este debilitamiento de un modo similar: "así, para lograr toda su actividad, los individuos se vuelven más pasivos; para obtener todo su poder sobre la naturaleza, se vuelven más impotentes respecto a la sociedad y a sí mismos". En la misma línea, Foucault destacaba la productividad como la principal represión contemporánea.

Pero el pensamiento marxista reciente sigue inmerso en la trampa de tener que sostener finalmente la división del trabajo en beneficio del progreso tecnológico. *Trabajo y monopolio capital*, de Braverman, un libro excelente en muchos sentidos, explora la degradación del trabajo, pero lo entiende principalmente como un problema de pérdida de "la voluntad y la ambición por arrebatar el control de la producción de las manos del capitalismo". Y *Consecuencias psicosociales del trabajo natural y del alienado*, de Schabbe, está orientado

a eliminar toda dominación en la producción, proyectando una autogestión de la misma. La razón de que ignore la división del trabajo, obviamente, es que se trata de algo inherente a la producción; no encuentra contradictorio hablar de liberación y de producción en el mismo texto.

La tendencia de la división del trabajo ha sido siempre buscar peones intercambiables para trabajos forzados dentro de un aparato autónomo expansivo impermeable al deseo. La esclavitud a la tecnología, es decir, la división del trabajo, es el barbarismo de los tiempos modernos. "La especialización", escribía Giedion, "avanza sin descanso", y hoy más que nunca podemos ver y sentir el mundo estéril y carente de erotismo al que nos ha conducido. Robinson Jeffers concluía "no creo que por la civilización industrial valga la pena distorsionar la naturaleza humana, ni la mezquindad ni la pérdida de contacto con la Tierra que implica".

Mientras tanto, los perseverantes mitos de la "neutralidad" y de la "inevitabilidad" del desarrollo tecnológico son cruciales para sujetar a todos al yugo de la división del trabajo. Los que se oponen a la dominación a la vez que defienden su núcleo principal perpetúan nuestra cautividad. Considérese a Guattari, ese postestructuralista radical que piensa que el deseo y los sueños son bastante posibles "incluso en una sociedad con una industria altamente desarrollada y con servicios de información pública altamente desarrollados". Nuestro francés oponente a la alienación se mofa de los ingenuos que detectan la "perversión esencial de las sociedades industriales", pero nos aconseja "cuestionarse la actitud totalitaria de los especialistas". No la existencia de los especialistas, solamente su "actitud".

A la pregunta "¿Cuánta división del trabajo deberíamos tirar por la borda?", la respuesta más lógica, en mi opinión, es "¿Cuánta plenitud queremos para nosotros y para el planeta?"

6 Progreso

Progreso n. *1.[arcaico] Viaje oficial, como el de un gobernante. 2. Desarrollo histórico, en el sentido de avance o mejora. 3. Curso hacia delante de la historia o la civilización, como en una película de terror o en un viaje a la muerte.*

Quizá nunca haya existido una idea tan importante para la civilización occidental como la noción de progreso. También es cierto, como dijo Robert Nisbet, que "actualmente todo indica que la fe de Occidente en el dogma del progreso está menguando rápidamente a todos los niveles y planos en este tramo final del siglo XX".

También en el entorno antiautoritario corren malos tiempos para el progreso. Hubo un tiempo en que los cabecillas sindicales, al igual que hacían sus parientes cercanos los marxistas, podían arengar con más o menos éxito a aquellos que no estaban interesados en organizar su alienación mediante uniones sindicales, asambleas y similares, tachándoles de marginales e insignificantes. En lugar del antiguo respeto a la productividad y la producción (los pilares del progreso), hoy se impone una fórmula ludita en las fábricas, y el antitrabajo es el punto de arranque del diálogo radical. Vemos incluso a viejos leopardos intentando cambiar de piel: los Trabajadores Industriales del Mundo, avergonzándose de la segunda palabra de su nombre, se mueven hacia delante rechazando la primera (no como una organización, por supuesto).

La eco-crisis representa un claro factor en descrédito del progreso, pero lo más desconcertante es el hecho de que un dogma de fe como éste haya permanecido incuestionado durante tanto tiempo. Porque, después de todo, ¿qué ha significado el progreso?

Su amenaza comenzó a manifestarse desde el mismo principio de la historia. Con el nacimiento de la agricultura comenzó, por ejemplo, la destrucción progresiva de la naturaleza; vastas regiones de

Oriente Próximo, África y Grecia se vieron reducidas rápidamente a tierras desérticas, quedando abandonadas por improductivas.

En cuanto a la violencia, la transformación desde la vida principalmente pacífica e igualitaria del cazador-recolector hasta la violencia propia de la agricultura/civilización fue veloz. "La venganza, los feudos, las revueltas, las guerras y batallas parecen nacer entre los pueblos domesticados y ser típicos de ellos", según Peter Wilson. Y lo cierto es, no hace falta explicarlo, que la violencia ha progresado a través de los siglos, desde las armas estatales de destrucción masiva hasta el reciente incremento de los asesinos en serie.

La enfermedad propiamente dicha se encuentra muy asociada a la invención de la vida civilizada; cada enfermedad degenerativa conocida forma parte de la factura por la mejora histórica. Desde la plenitud y la vitalidad sensual propias de la prehistoria, al panorama actual de enfermedades endémicas y sufrimiento psíquico generalizado; más progreso.

La Era de la Información que vivimos es la cúspide del progreso, que representa una progresión en la división del trabajo, a partir de un tiempo anterior de mucha mayor capacidad de entendimiento sin mediación, pasando por el estado donde el conocimiento se convirtió en un simple instrumento de la totalidad represiva, hasta la actual era cibernética, donde lo único que queda son datos. El progreso se ha encargado de que el significado mismo eche a volar.

La ciencia, paradigma del progreso, ha aprisionado e interrogado a la naturaleza, mientras que la tecnología la ha sentenciado (también a la humanidad) a trabajos forzados. Desde la división original del yo que supone la civilización, pasando por la separación cartesiana entre la mente y el resto de objetos (incluido el cuerpo), hasta nuestro árido presente de alta tecnología. Hace dos siglos, los primeros inventores de la maquinaria industrial recibían los escupitajos de los trabajadores textiles ingleses sujetos a ella, y todos les consideraban unos villanos excepto sus patrocinadores capitalistas. Los diseñadores de la esclavitud informatizada de hoy día son aclamados como héroes culturales, aunque se empieza a organizar cierta oposición.

A falta de una resistencia fuerte, la lógica interna del desarrollo de la sociedad de clases culminará, en su último estadio, en una vida totalmente tecnificada. La relación entre el progreso de la sociedad y el de la tecnología es cada vez más convergente. Walter Benjamin, en

su última y mejor obra, *Tesis sobre filosofía de la historia*, lo expresa de un modo lírico:

"Una pintura de Klee titulada *Angelus Novus* muestra a un ángel que parece alejarse de algo que contempla fijamente. Sus ojos miran con atención, tiene la boca abierta y las alas extendidas. Así se imagina uno al ángel de la historia. Su cara está vuelta hacia el pasado. Allí donde percibimos una cadena de acontecimientos, él contempla una simple catástrofe que sigue acumulando ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo que ha sido triturado. Pero sopla una tormenta desde el Paraíso; se ha cogido a sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas nunca más. Esta tormenta le impulsa irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras la pila de escombros que se encuentra ante él crece hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso".

7 Inteligencia artificial, vida artificial

Aunque algo ralentizada en la pasada década, la carrera de la Inteligencia Artificial avanza a ritmo vertiginoso. El desarrollo completo de la Inteligencia Artificial marcaría un cambio cualitativo en las acciones, la cultura y la autopercepción de la raza humana; muestra de ello es el tiempo que hace que se inició esta búsqueda.

Hace diez años Marvin Minsky describió el cerebro como un ordenador de carne de tres libras de peso, una definición secundada por otros teóricos de la Inteligencia Artificial, como los Churchills. El ordenador sirve como metáfora constante de la mente o del cerebro humano, hasta tal punto que solemos vernos reflejados como máquinas que piensan. Obsérvese la cantidad de términos mecánicos que se han infiltrado en el vocabulario común del conocimiento humano.

La metáfora del ordenador, que entiende la mente como una máquina procesadora de información y manipuladora de símbolos, ha determinado la aparición de una psicología que busca en las máquinas sus conceptos fundamentales. La psicología cognitiva se asienta en la orientación matemática o teoría de la información y en la ciencia de los ordenadores. De hecho, el campo de la Inteligencia Artificial está ahora directamente relacionado con el de la psicología cognitiva y con la psicología de la mente. El modelo informático abarca desde las disciplinas académicas hasta el uso cotidiano.

En 1981 Aaron Sloman y Monica Croucher escribían *Porqué tendrán emociones los robots*, y el *Psychology Today* de diciembre de 1983 dedicaba un artículo a la *Máquina sentimental*, un tributo claro a las promesas de la Inteligencia Artificial. En el *Scientific American* de enero de 1990, John Searle preguntaba, *¿Es la mente un programa informático en el cerebro?*, mientras Patricia Smith Churchill y Paul Churchill insisten en el tópico *¿Pueden pensar las máquinas?* Las tentadoras respuestas son, a mi entender, menos importantes que la profusión de tales preguntas.

Hace treinta años Adorno ya estudió la minimización y la deformación contemporáneas del individuo a manos de la alta tecnología, y su impacto sobre el pensamiento crítico. "El ordenador, al que el pensamiento quiere hacer su propio igual, ya que su mayor gloria sería autoeliminarse, es una declaración de insolvencia de la conciencia". Ya en 1950 Alan Turing predijo que en el año 2000 "el uso de las palabras y la opinión general se habrán alterado tanto que uno será capaz de hablar de máquinas que piensan sin miedo a incurrir en una contradicción". Su pronóstico no se refería, claro está, al estado de las máquinas, sino a un futuro *ethos* dominante. El crecimiento de la alienación supone una metamorfosis que afecta al sujeto entero, y que en última instancia incluye una redefinición de lo que significa ser humano. Tal vez lleguen a reconocerse incluso las 'emociones' de los ordenadores y se confundan con lo que quede de las sensibilidades humanas.

Por otro lado, las simulaciones de ordenador del físico Steven Wolfram reproducen supuestamente los procesos físicos que ocurren libremente, llegando a la discutible conclusión de que la propia naturaleza es un enorme ordenador. En un plano más tangible, más espeluznante incluso, vemos los intentos por crear vida sintética mediante simulación por ordenador, cuyos avances acapararon la atención de la Segunda Conferencia de Vida Artificial de Santa Fe en febrero de 1990. El significado de estar vivo también está sufriendo una redefinición cultural.

Otra iniciativa sorprendente es el Proyecto Genoma Humano de los Institutos Nacionales de la Salud, un esfuerzo del gobierno estimado en tres billones de dólares cuyo objetivo es descifrar la secuencia genética que codifica el crecimiento humano. El Proyecto Genoma es otro ejemplo del modelo deshumanizador que nos rodea: un premio Nobel ha afirmado que si llegamos a conocer la secuencia completa sabremos lo que los seres humanos son realmente. Súmense a este reduccionismo los caminos que abre el proyecto para la ingeniería genética.

En *Forbes* del 5 febrero de 1990 David Churchbuck escribía su artículo "El último juego de ordenador: ¿Por qué conformarse con la realidad si puedes vivir en un sueño más seguro, más barato y más fácil de manipular? Los ordenadores harán posible ese mundo muy pronto". Su largo título anuncia la llegada de los juegos del 'ciberespacio' que simulan entornos completos, ¡nada que ver con los video-juegos!

Una buena prueba de la creciente pasividad y del aislamiento en un mundo cada vez más vacío y artificial.

Aquellos que aún perciben la tecnología como algo 'neutral', como una simple herramienta que existe al margen de los valores dominantes y del sistema social, son culpables de ceguera frente a la voluntad aniquiladora de nuestra cultura en su viaje hacia la muerte.

8 Comunidad

Comunidad n. *1. Grupo de gente con intereses comunes. 2. [Ecol.] Agrupación de organismos con relaciones mutuas. 3. Un concepto al que se recurre para establecer la solidaridad, a menudo cuando se echan en falta las bases de tal afiliación o cuando su contenido real contradice el objetivo político propuesto de solidaridad.*

Comunidad, que parece indicar algo más que, digamos, vecindad, es un término muy escurridizo, aunque se utilice a menudo en valoraciones críticas y radicales. En realidad, elementos de todo tipo recurren a él, desde las acampadas pacifistas cerca de los lugares de pruebas nucleares, a los izquierdistas 'al servicio del pueblo' o al estilo de los asentamientos colonos Afrikaneer protofascistas. Se invoca para una gran variedad de propósitos y objetivos, pero como noción liberadora no es más que una ficción.

Todos sentimos la ausencia de comunidad, porque en realidad el compañerismo humano debe combatir, para poder existir siquiera remotamente, contra lo que significa realmente la 'comunidad'. La familia nuclear, la religión, la nacionalidad, el trabajo, la escuela, la propiedad, la especialización de los roles... toda comunidad superviviente desde la imposición de la civilización parece estar compuesta por alguna combinación de éstos términos. De modo que se trata de una ilusión, y argumentar que pueda existir alguna forma cualitativamente superior de comunidad dentro de la civilización equivale a reafirmar la civilización. La aceptación de esta falacia extiende la mentira de que lo auténticamente social puede coexistir con la domesticación.

Fifth Estate, por ejemplo, contradice su crítica (parcial) a la civilización al defender la comunidad, y se ata a ella en el resto de sus ideas. A veces parece que algunas películas de Hollywood (*La selva esmeralda*, *Bailando con lobos*) superan a nuestros periódicos antiauto-

ritarios al mostrar que una solidaridad libertaria surge a partir de la no-civilización y su combate contra la 'comunidad' de la modernidad industrial.

El rechazo a la comunidad se podría tildar de aislamiento autoderrotista, pero siempre será preferible y más saludable que declarar nuestra lealtad a la construcción diaria de un mundo progresivamente autodestructivo. La alienación magnificada no es una condición que elegimos los que defendemos lo verdaderamente social frente a lo falsamente comunitario.

La defensa de la comunidad es un gesto conservador que vuelve la espalda a la necesaria ruptura radical. ¿Por qué defender aquello que nos tiene como rehenes?

En verdad, no existe la comunidad. Sólo si abandonamos lo que se hace pasar por tal podremos plantearnos rescatar formas de comunión y conexión reales en un mundo que no se parezca en nada a éste. Solamente una 'comunidad' en negativo, basada explícitamente en el desprecio por las categorías de la comunidad actual, es legítima y apropiada para nuestros propósitos.

9 Sociedad

Sociedad n. *del latín socius, compañero. 1. Congregación organizada de individuos y grupos interrelacionados. 2. Aparato totalizador que avanza a expensas del individuo, la naturaleza y la solidaridad humana.*

La sociedad está impulsada en todas partes por la rutina del trabajo y el consumo. Este movimiento ciego y sordo, tan ajeno al estado de compañerismo, va acompañado de agonía y desencanto. 'Tener más' no puede ser una compensación al hecho de 'ser menos', como prueba el aumento de las adicciones a las drogas, al trabajo, al ejercicio, al sexo, etc. Se puede abusar y se abusa de casi cualquier cosa en busca de la satisfacción, en una sociedad que se caracteriza precisamente por negar la satisfacción. Pero tal exceso al menos evidencia un ansia de plenitud, es decir, una inmensa insatisfacción con lo que tenemos ante nosotros.

Los charlatanes suministran evasiones de todo tipo, por ejemplo, panaceas Nueva Era, misticismo materialista a gran escala: enfermizo y autoabsorto, aparentemente incapaz de analizar ningún aspecto de la realidad con valor y sinceridad. Para los practicantes de la Nueva Era, la psicología no debe contener ideología y la sociedad resulta irrelevante.

Mientras tanto, Bush, reconociendo la existencia de unas "generaciones nacidas en el letargo de la desesperación", se comportó de un modo repugnante al culpar a los victimizados citando su "vacío moral". El grado de miseria espiritual que hemos alcanzado se refleja claramente en el Informe Federal de los alumnos de enseñanza secundaria llevado a cabo en 1991, que decía que el veintisiete por ciento había pensado seriamente en suicidarse durante el año anterior.

Quizás la preocupación por lo social, dado el crecimiento de los niveles de alienación (depresión en masa, rechazo a la alfabetización, ascenso de los desórdenes psíquicos) pudiera estar manifestándose por

fin a nivel político. Fenómenos como la subida continua de la abstención en el voto y la profunda desconfianza hacia el gobierno llevaron a la Fundación Kettering a anunciar en junio de 1991 que "la legitimidad de nuestras instituciones políticas es más frágil de lo que imaginan nuestros líderes", tras elaborar un estudio en tres estados donde se apreciaba "un peligroso divorcio entre los gobernantes y los gobernados".

La esperanza en un mundo y una vida sin mutilar se topa con un hecho escalofriante: bajo la fe en el progreso de la sociedad moderna subyace la insaciable necesidad del capital de crecimiento y expansión. El colapso del capitalismo de estado en la Europa del Este y en la URSS deja el liderazgo en solitario a la variedad 'triunfante' del mismo, enfrentada ahora a contradicciones mucho más serias que las que supuestamente venció en su pseudolucha contra el 'socialismo'. Desde luego, la industrialización soviética no era cualitativamente diferente de cualquier otra variante del capitalismo, y, aún más importante, ningún sistema de producción (con dosis más o menos iguales de división del trabajo, dominación de la naturaleza y esclavitud del tipo 'trabaja y paga') puede garantizar la felicidad humana o la supervivencia ecológica.

Ahora mismo podemos vislumbrar a medio plazo el mundo como una tumba tóxica, sin ozono. Si hubo un tiempo en que la gente veía la tecnología como una promesa, ahora sabemos con certeza que nos matará. La computerización, con su tedio coagulado y sus venenos disimulados, marca una nueva trayectoria de la sociedad, estructurada elegantemente lejos de la existencia sensual, que encuentra su apoteosis actual en la realidad virtual.

El escapismo de la realidad virtual no es el mayor problema, ¿quién de entre nosotros podría seguir adelante sin escapes? No es tanto una diversión de la conciencia como una conciencia en sí de extrañamiento total respecto al mundo natural. La realidad virtual refleja una patología profunda que recuerda a los lienzos barrocos de Rubens, que muestran caballeros con armadura rodeados de mujeres desnudas, pero separados de ellas. Aquí los 'tecno-yonquis' alternativos de *Whole Earth Review*, promotores pioneros de la realidad virtual, muestran su verdadero pelaje. Un fetichismo por las 'herramientas', y una falta total de interés por criticar la dirección de la sociedad, dirigida a la glorificación del paraíso artificial de la realidad virtual.

El vacío consumista de la simulación y la manipulación de la alta tecnología debe su crecimiento a dos tendencias sociales en alza: la especialización del trabajo y el aislamiento de los individuos. En este contexto surge el aspecto más aterrador del mal: normalmente lo lleva a cabo gente que no es particularmente mala. La sociedad, que de ningún modo soportaría una inspección consciente, está estructurada precisamente para evitar esa misma revisión.

Las ideas dominantes, opresivas, no saturan al total de la sociedad; antes bien, su éxito está asegurado por la naturaleza fragmentada de la oposición a la que se enfrentan. Lo que más teme la sociedad son precisamente las mentiras sobre las que sospechamos que está construida.

Adorno comentó en los sesenta que a medida que pasan los años esta sociedad atrapa y discapacita con más fuerza. Predijo que las discusiones acerca de las causas de los problemas sociales ya no tendrían sentido: la sociedad misma es la causa. La lucha por una sociedad del cara a cara (si aún se pudiera llamar así) dentro del mundo natural, debe sustentarse en un entendimiento de la sociedad actual como una marcha fúnebre monolítica y global.

Bibliografía

Abraham, G. (1974) *The Tradition of Western Music*. Berkeley: University of California Press.

Adorno, T. (1974) *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Seabury Press.

-.(1973) *Philosophy of Modern Music*. New York: Seabury Press.

-.(1984) *Aesthetic Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.

Agel, Jerome (1971) *The Radical Therapist*. New York.

Allport, Gordon (1983) "Language and Cognition" en *Approaches to Language*, ed. R. Harris. Oxford.

Arens, W. (1979) *Man Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York: Oxford.

Bailly and Callow (1986) *Stone Age Prehistory*. Cambridge.

Ballantine, C. (1984) *Music and Its Social Meanings*. New York: Gordon and Breach.

Barsky, Arthur (1988) *Worried Sick*.

Barthes, Roland (1970) *The Empire of Signs*.

Beaudrillard, Jean (1972) *Mirror of Production*. St. Louis: Telos.

Beauvoir, Simone de (1949) Le deuxienne sense. Paris: Gallimard.

Begler, Elsie (1978) "Sex, Status and Authority in Egalitarian Society", *American Anthropologist*. Vol. 80.

Bekker, P. (1927) *The Story of Music*. New York: W. W. Norton.

Bennedict, Ruth (1946) *Patterns of Culture*. New York.

Berndt, Ronald M. (1974) *Australian Aboriginal Religions*. Leiden: Brill

Bianconi, L. (1987) *Music in the Seventeenth Century*. Cambridge University Press.

Bier, Douglas La (1986) *Modern Madness*.

Binford, Lewis R. (9168) *New Perspectives in Archaeology*. Chicago: Aldine.

-.(1972) *An Archaeological Perspective*. NY: Seminar Press.

-.(1984) *Faunal Remains from Klasies River Mouth*. NY: Academic Press.

-.(1989) "Were There Elephant Hunters at Tooralba?" en *The Evolution of Modern Hunting*. Eds. Nittecki and Nittecki New York.

Bittker (1985) "The Industrialization of American Psychiatry" *American Journal of Psychology*.

Bloch, M. (1977) "The Past and the Present" en *Present Man*. Vol. 12.

Bloch, E. (1985) *Essays on the Philosophy of Music*. Cambridge University Press.

Bodley, John. (1976) *Anthropology and Contemporary Human Problems.* Menlo Park, CA.
Bonavia, F., ed. (1956) *Musicians on Music.* London: Routledge and Kegan Paul.
Boulez, P. (1968) *Notes of an Apprenticeship.* New York: Knopf.
Boyden, S. V. (1970) *The Impact of Civilization on the Biology of Man.* Toronto.
Brandt, W. (1963) *The Way of Music.* Boston: Allyn and Bacon.
Brown, Norman O. (1959) *Life Against Death.* New York.
-.(1966) *Love's Body.* New York.
Budd, M. (1985) *Music and the Emotions: the Philosophical Theories.* London: Routledge and Kegan Paul.
Buikstra, Jane A. (1976) *Hopewell in the Lower Illinois Valley.* Chicago.
Bukhofzer, M. (1974) *Music in the Baroque Era.* New York: Harper and Row.
Burke, P. (1978) *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: New York University Press.
Burkhardt, J. (1958) *The Renaissance in Italy, II.* New York: Harper and Row.
Canetti, E. (1978) *The Human Province.* New York: Seabury Press.
Castel and Lovell (1982) *The Psychiatric Society.*
Chenneviere, R. (1920) "The rise of the Musical Proletariat", in *The Musical Quarterly*, vol.6.
Cipriani, Lido. (1966) *The Andaman Islanders.* New York.
Clark and Piggott. (1965) *Prehistoric Societies.* New York.
Clark, Graham. (1977) *World Prehistory in New Perspective.* Cambridge.
Clark, P. (1985) *The European Crisis of the 1590's.* London: Allen and Unwin.
Coontz and Henderson (1986) *Women's Work.* London.
Copland, A. (1961) *Music and Imagination.* Cambridge: Harvard University Press.
Cotlow, Lewis. (1971) *Twilight of the Primitive.* New York.
Dahlberg, Frances. (1981) *Woman the Gatherer.* New Haven.
Damas, David (1972) "Central Eskimo System of Food Sharing" in *Ethonology II*, pp 220-36.
Darwin, Charles (1871) *The Descent of Man.* London.
Davies, Nigel (1981) *Human Sacrifice.* New York.

De Vries (1952) *Primitive Man and his Food.* Chicago.
Deleuze y Guattari (1977) *Anti-Oedipus.* New York: Viking Press.
Delson (1985) *Ancestors, the Hard Evidence.* New York.
Dent, E. (1965) *The Future of Music.* Oxford, NY: Pergamon Press.
Derrida, J. (1974) *Glas.* Paris: Editions Galilee.
-.(1978) *Spur. Nietzsche's Styles.* Chicago: University of Chicago Press.
Diamond, Stanley, (1964) *Primitive Views of the World.* New York.
Duffy, Kevin (1984) *Children of the Forest.* New York.
Dunwell, W. (1962) *Music and the European Mind.* New York: T. Yoseloff.
Durant, A. (1984) *The condition of Music.* Albany: State University of New York Press.
Durant, John, ed. (1989) *Human Origins.* Oxford.
Ehrenberg, Margaret (1989) *Women in Prehistory.* Norman: University of Oklahoma Press.
Eisenstadt, A. (1985) *Eisenstadt on Eisenstadt.* New York: Abbeville Press.
Ellis, Bret Easton (1991) *American Psycho.*
Ewen, Stuart (1976) *Captains of Consciousness.* New York.
Fagan, Brian (1989) "The Science of Archaeology Comes of Age" *Archaeology* vol. 42
-.(1990) *The Journey from Eden.* London.
Farbland, Armelagos (1980) *Consuming Passions.* Boston.
Festinger, Leon (1983) *The Human Legacy.* New York: Columbia University Press.
Foster, Mary LeCren (1990) "Symbolic Origins and Transitions in the Paleolithic" en *The Emergence of Modern Humans*, ed. Paul Mellars. Ithaca, NY.
Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge.*
Freedman, F., ed. (1968) *Lectures on the History and Art of Music.* New York: Da Capo Press.
Freud, Sigmund (1904) *Psychology of Everyday Life.*
Freud, Sigmund (1920) *A General Introduction to Psychoanalysis.*
-.(1933) *New Introductory Lectures.*
Friedl, Ernestine (1975) *Women and Men: an Anthropological View.* NY: Holt, Rinehart and Winston.
Frison (1986) "Comunal Hunting Strategies" in *The Evolution of Human Hunting.* Eds. Nittecki and Nittecki. New York.
Gans, Eric (1985) *The End of Culture.* Berkeley.

Gebser, J. (1985) *The Ever Present Origin.* Ohio University Press.
Gero, J. (1991) "Genderlithics: Women's Role in Stone Tool Production" en *Engendering Archaeology: Women and Prehistory.* Eds. Gero and Conkly. Oxford.
Godelier, Maurice (1977) *Perspectives in Marxist Anthropology.* NY: Cambridge University Press.
Goldman, R. (1965) *Harmony in Western Music.* New York: W. W. Norton.
Goldschmidt, Walter (1990) *The Human Career.* Cambridge: Blackwell.
Gowlett, John (1984) *Ascent to Civilization.* New York.
Gray, C. (1931) *The History of Music.* New York: Alfred A. Knopf.
Gross, Martin L. (1978) *The Psychological Society.* New York.
Hadingham, Evan (1979) *Secrets of the Ice Age.* New York.
Hall, Trish (1988) "Why All Those People Feel They Never Have Any Time" New York Times.
Harman, David (1987) *Illiteracy: A National Dielemma.*
Harner, Michael (1972) *The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls.* Berkeley.
Harris, Marvin (1989) *Our Kind.* New York.
Harris, Marvin and Eric Ross (1987) *Food and Evolution.* Philadelphia.
Hill, C. (1961) *The Century of Revolution.* Edinburgh: T. Nelson.
Hochschild, Russell (1983) *Managed Heart.*
Hogg, Gary (1966) *Cannibalism and Human Sacrifice.* New York.
Hollingshead and Redlich (1958) *Social Class and Mental Illness.*
Holloway, R. L. (1972) "Australopithicine endocast..." en *Primitive Functional Morphology and Evolution.* Ed. By R. W. Tuttle. The Hague.
-.(1974) *Primate Aggression, Territoriality and Xenophobia.* New York.
Holloway (1985) "The Poor Brain of Homo Sapiens Neanderthalensis..." en *The Emergence of Modern Humans.* Ed. Paul Mellons. Ithaca, NY.
Homer (1984) *Iliad,* Book II. Boston: Allen and Unwin.
Horkheimer, M. y T. Adorno. (1972) *Dialectic of Enlightenment.* New York: Continuum.
Ingold, Riches y Woodburn, eds (1988) *Hunters and Gatherers.* Oxford.
Ingold, Tim (1987) *The Appropiation of Native.* Iowa City.
Isaac, Glynn (1989) The Archaeology of Human Origins. Cambridge.
Jacob, M. (1988) *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution.* Philadelphia: Temple University Press.

Jacoby, Russell (1980) *Telos.*
Jelinek, Arthur (1980) "European Homo Erectus and the Origin of Homo Sapiens" en *Current Argument on Early Man.* Ed.L. K. Konigsson. Oxford.
Jochim, Michael (1983) "Paleolithic Cave Art in Ecological Perspective" en *Hunter-Gatherer Economy in Prehistory.* New York.
Johanson, D. C. y Edey (1981) *Lucy, the Beginnings of Mankind.* New York.
Kaufmann, W. (1976) *Musical References in the Chinese Classics.* Detroit: Information Coordinators.
Kelly, Robert L. (1991) "Sedentism, Sociopolitical Inequality, and Resource Fluctuations" en *Between Bands and States.* Ed. By S. Gregg. Carbondale..
Kem, S. (1983) *The Culture of Time and Space, 1880-1918.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kernberg, Otto (1975) *Borderline Conditions and Pathological Narcissism.*
Kittrie, Nicholas N. (1971) *The Right to Be Different: Deviance and Enforced Therapy.* Baltimore.
Kitwood, Tom (1984) *Technology, Development and Domination.* Manchester, NH.
Klarreich, Samuel (1988) *Stress Solution.*
Kraus, Gerhard (1990) *Human Origins and Development from and African Ancestory.* London.
Kroeber, Theodora (1961) *Ishi in Two Worlds: a Biography of the Last Wild Indian in North America.* Berkeley, CA: University of CA Press.
La Barre, Weston (1972) *Ghost Dance Origins of Religion.* London: Allen and Unwin.
Lafitau, Joseph F. (1974) *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times.* Toronto: Champlain Society.
Lambert, C. (1934) *Music Ho! A Study of Music in Decline.* London: Faber and Faber.
Larsen, Stephen (1982) *The Shaman's Doorway: Opening Imagination to Power and Myth.* Barrytown, NY: Station Hill Press.
Lasch, Christopher (1978) *The Culture of Narcissism.* New York.
Lathrap, Donald Ward (1970) *The Upper Amazon.* London: Thames and Hudson.

Leacock (1978) "Women's Status in Egalitarian Society" *Current Anthropology*, vol. 19.
Lee, Richard B. (1976) *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the ¡Kung San.* Cambridge: Harvard University Press.
-.(1979) *The ¡Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. NY: Cambridge University Press.
-.(1982) *Politics and History in Band Societies.* NY: Cambridge University Press.
Lee, Richard y Irven DeVore (1968) *Man the Hunter.* Chicago: Aldine.
Leichentritt, H. (1938) *Music, History, and Ideas.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Lenski, Jean y Gerhard Lenski (1974) *Human Societies: An Introduction to Macrosociology.* NY: Mc Graw Hill.
Leonard, George B. (1972) *The Transformation.* New York.
Leppert, R. y S. McClary, eds. (1987) *Music and Society: The Politics of Composition, Performance and Reception.* Cambridge: Cambridge University Press.
Levarie, S. y E. Levy (1983) *Musical Morphology: A Discourse and a Dictionary.* Kent, OH: Kent State University Press.
Lévi-Strauss, Claude (1969) *The Raw and the Cooked.* New York: Harper and Row.
-.(1955) *Tristes Tropiques.* New York: Athenown.
-.(1979) *Myth and Meaning.* New York: Schocken Books.
Levin, Arthur (1980) *When Dreams and Heroes Died.* New York: Carnegie Foundation.
Liebenstein, Harvey. *Inside The Firm.* Cambridge.
Lipman, S. (1979) *Musica After Modernism.* New York: Basic Books.
Lommel, Andreas (1967) *The World of the Early Hunters.* London: Evelyn, Adams and Mackay.
Marcuse, Herbert (1978) *The Aesthetic Dimension.* Boston: Beacon Press.
Marothy, J. (1974) *Music and the Bourgeois, Music and the Proletarian.* Budapest: Akademial Kiadu.
Marshall, Donald (1959) *The Harmless People.* New York.
Marshall, Lona (1976) *The ¡Kung of Nyae Nyae.* Cambridge, MA.
Martin, M. Kay y Barbara Voorhies (1975) *Female of the Species.* New York.
Mellers, W. (1950) *Music and Society.* New York: Roy Publishers.

Meyer, L. (1967) *Music, the Arts, and Ideas.* Chicago: University of Chicago Press.

Miller, Sue (1989) *Baltimore Evening Sun.*

Mitchell, D. (1963). *The Language Of Modern Music.* London: Faber and Faber.

Mitchell, Juliet. (1974) *Psycho-Analysis and Feminism.* New York.

Mitchen, Stephen J. (1990) *Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making.* New York: Cambridge Univ Press.

Morgan, Elaine (1985) *The Descent of Woman.* London.

Mumford (1972) *The Ecological Basis of Planning.* New York.

Nance, John (1975) *The Gentle Tasaday: A Stone Age People in the Phillippines.* New York: Harcourt, Brace, Jove.

Nettl, B. (1985) *The World Impact of Western Music.* New York: Schirmer Books.

Nietzsche, F. (1964) "The Case of Wagner" y "Twilights of the Idols." *Works.* New York: Rusell and Rusell.

Nisbet, Robert. *The Present Age: Progress and Anarchy in North America.*

Norbeck, Edward (1961) *Religion in Primitive Society.* New York: Harper.

Norton, R. (1984) *Tonality in Western Culture: A Critical and Historical Perspective.* University Park: Penn State University Press.

Noske, Barbara (1989) *Humans and Other Cannibals.* London: Pluto Press.

Parker, G. and L. Smith. (1978) *The General Crisis of the Seventeenth Century.* London: Routledge and Kegan Paul.

Parry, H. (1930) *The Evolution of the Art of Music.* New York: Appleton.

Peyser, J. (1986) *The Orchestra: Origins and Transformations.* New York: Scribner.

-.(1971) *Twentieth Century Music.* New York: Schirmer Books.

Pfeiffer, John E. (1969) *The Emergence of Man: A pre-History of the Establishment.* New York: McGraw-Hill.

-.(1982) *The Creative Explosion.* New York: Harper and Row.

Pilbeam, David R. (1972) *The Ascent of Man: An Introduction to Human Evolution.* New York: Macmillan.

Plato, *The Republic.* London: Pan Books.

Pleasants, H. (1962) *The Agony of Modern Music.* New York: Simon and Schuster.

Poirier, Frank E. (1987) *Understanding Human Evolution.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Post, Laurens van der (1958) *The Lost World of the Kalahari.* New York.
Post, Laurens van der y Jane Taylor (1984) *Testament to Bushmen.* New York.
Postman, Neil (1985) *Amusing Ourselves to Death.*
Radin, Paul (1937) *Primitive Religion.* New York: Dover Publications.
Ralph, Diana (1983) *Work and Madness.*
Rankovic, M. (1979) "On the Unpopularity of Modern Music," *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music,* Vol X
Raynor, H. (1972) *A Social History of Music.* New York: Schocken Books.
Reese, G. (1959) *Music in the Renaissance.* New York: Norton.
Regier, Boyd, et al. (Nov 1988) *Archives of General Psychiatry.*
Reich, Wilhelm. (1970) *The Mass Psychology of Fascism.* New York.
Riches, David (1982) *Northern Nomadic Hunter-Gatherers: a Humanistic Approach.* New York: Academic Press.
Rightmire, Philip G. (1990) *The Evolution of Homo Erectus.* NY: Cambridge Univ. Press.
Roh, F (1968) *German Painting in trhe 20th Century.* Greenwich, CT: New York Graphic Society.
Rolland, Nicolas (1990) "Middle Paleolithic Socio-Economic Formations" en *The Emergence of Modern Humans.* Ed by Paul Mellars. Ithaca, NY.
Rosen, C. (1971) *The Classical Style.* New York: Viking Press.
-.(1975) *Arnold Schonberg.* New York: Viking Press.
Rosen, R.D. (1977) *Psychobabble.* New York.
Rothbarm and Weisz (1989) *Child Psychopathology and the Quest for Control.*
Roustang, FranVois (1983) *Psychoanalysis Never Lets Go.*
Rowell, L, (1983) *Thinking About Music.* Amherst: University of Massachussets Press.
Sagan, Eli (1985) *At the Dawn of Tiranny.* New York.
Sahlins, Marshall (1983) "Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Things" of the Fiji Islands" en *The Ethnography of Cannibalism.* Eds. Brown and Tuzin. Washington.
-.(1968) "Notes on the Original Affluent Society" en *Man the Hunter.* eds. Lee and Devore. Chicago.\
-.(1972) *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine.

Sanday, Peggy Reeves (1986) *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System.* New York: Cambridge Univ Press.
Sansom, Basil (1980) *The Camp at Wallaby Cross.* Canberra: Australia Institute of Aboriginal Studies.
Schaef, Anne Wilson (1987) *Society Becomes an Addict.*
Schenker, H. (1973) *Harmony.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schorske, C. (1981) *Fin de Siecle Vienna: Politics and Culture.* New York: Knopf.
Sheely, Gail (1977) *Passages.*
Sheldon, D. (1986) "The Fugue as an Expression of Classical Values" *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music,* Vol 17.
Shepherd, J. ed. (1980) *Whose Music?. A Sociology of Musical Languages.* New Brunswick, NJ: Transaction.
Shiffman, James R. (Feb 3, 1989) "Teenagers End Up in Psychiatric Hospitals in Alarming Numbers". *Wall Street Journal.*
Silberbauer, George B. (1981) *Hunter and Habitat in the Central Kalahari Desert.* New York: Cambridge Univ Press.
Silbermann, A. (1963) *The Sociology of Music.* London: Rotledge and Kegan Paul.
Simms, B. (1966) *Music of the Twentieth Century.* New York: Schimmer Books.
Solomon, R. (1974). "Beethoven and the Sonata Form," *Telos*
Spengler, O. (1932) *The Decline of the West.* New York: Knopf.
Strainchamp, E. (1984) *Music and Civilization.* New York: Norton.
Straus, Lawrence Guy (1986) "Hunting in the Upper Paleolithic" en *The Evolution of Human Hunting.* Eds. Nittecki and Nittecki. New York.
-.(1990) "The Early Upper Paleolithic in Southwest Europe" en *The Emergence of Modern Humans.* Ed. Paul Mellans. Ithica, NY.
Stravinsky, L. (1936) *An Autobiography.* New York: Simon and Schuster.
Stromberg, R. (1975) *After Everything: Western Intellectual History since 1945.* New York: St. Martin's Press.
Strouse, Jean (1974) *Women and Analysis.* New York.
Supplee, Curt (Jan.1990) *Washington Post.*